C. LAHR

MANUAL
DE
FILOSOFIA

PORTO
1969

COLECÇÃO DE FILOSOFIA

Nas Encruzilhadas do Pensamento

«*Lições de Filosofia moderna*» poderiam intitular-se os três volumes da autoria do Dr. Agostinho Veloso, S. J., que se lêem com imenso prazer.

I. — **Sob o signo de Descartes.** Divide a obra em três partes. A primeira *Itinerário do «Angelismo» cartesiano;* exposição do cartesianismo e seu desenvolvimento histórico; a segunda: *O disforme na filosofia;* expõe filosòficamente o comunismo; a terceira mais breve: o disforme na arte, exposição e crítica das correntes artísticas modernas.

Vol. de 306 págs. . . . . 37$50

II. — **Sob o signo de Husserl.** Continua neste livro o processo dos desvios do pensamento filosófico, originado na posição tomada por Descartes. Vão-se seguindo passo a passo, agora «sob o signo de Husserl» os mencionados desvios do «angelismo ao infra-humanismo» e através da multiforme «proliferação fenomenológica».

Vol. de 400 págs. . . . . 42$50

III. — **Sob o signo de S. Tomás.**

«Intentou o A. neste 3.º volume traduzir em linguagem corrente, acessível ao nível médio de cultura, a densa argumentação silogística de S. Tomás. Quem o ler atentamente ficará a saber o que é a célebre *Filosofia Perene*, e dela poderá falar com conhecimento de causa».

Vol. de 416 págs. . . . . 42$50

SELECTAS PORTUGUESAS

DE

ABEL GUERRA

I. — A Nossa Língua

Livro de leitura
(para a 1.ª, 2.ª e 3.ª classe dos Liceus)

Contém trechos, temas e exercícios variados e interessantes, dentro da mais rigorosa moral. Um modelo de análise. Vocabulários, temas e exercícios.

6.ª edição — 416 págs.
Encadernado . . . . 37$50

II. — Selecta Portuguesa explicada

(para a 4.ª, 5.ª e 6.ª classe dos Liceus)

Contém belíssimos trechos dos melhores autores portugueses. Vocabulários, vários exemplos de Análise Literária. Temas abundantes e graduados. Desenvolve em pequenos, mas substanciosos capítulos, toda a teoria da arte de escrever.

6.ª edição — 328 págs.
Encadernada . . . . 32$50

III. — Elementos de Composição Literária

Conseguiu o A. «como se diz nos programas oficiais do ensino português a principal finalidade, ensinar a arte de expor e redigir, de modo que o aluno aprenda a manejar a nossa língua e conheça as maravilhas da sua beleza».

5.ª edição — 248 págs.
Encadernado . . . . 32$50

Ricardo Viani Barbosa Santos
Rua Desembargador Arno Hoeschel 4?
Apto. 301
88.000 - Florianópolis - SC

MANUAL
DE
FILOSOFIA

MANUAL
DE
FILOSOFIA

RESUMIDO E ADAPTADO
DO
«COURS DE PHILOSOPHIE»

de C. Lahr
POR
G. P.

APROVADO OFICIALMENTE
Diário do Governo, n.º 250, 2.ª série, 28-X-40

8.ª EDIÇÃO

LIVRARIA APOSTOLADO DA IMPRENSA
Rua da Boavista, 591 • Telef. 27875 • **PORTO**

1968

DIREITOS EXCLUSIVOS RESERVADOS EM LÍNGUA PORTUGUESA
PARA PORTUGAL E BRASIL

PREFÁCIO

Na redacção deste compêndio procurámos conservar a ordem e disposição de matérias, que C. Lahr constantemente seguiu na sua obra. Respeitámos até, enquanto nos foi possível, o texto do autor. Neste **Manual de Filosofia,** encontrará o aluno todas as noções e explicações necessárias para a preparação do exame de Filosofia, conforme o último programa. No entanto, para reduzirmos o *Cours* de C. Lahr às dimensões de um **Manual,** houvemos de abreviar alguns desenvolvimentos e omitir certas questões, supérfluas talvez na simples preparação de um exame, mas de sumo interesse e sobremaneira úteis para a formação de um *homem culto.*

E assim, mantendo-nos por outra parte absolutamente fiéis ao espírito e doutrinas da Escola, vimo-nos obrigados, bem a nosso pesar, a passar em silêncio algumas teorias mais estritamente escolásticas (como por exemplo, a distinção entre a Essência e a Existência, a teoria da Ciência Divina...), por não terem relação imediata com a letra dos programas.

Por isso mesmo, o Curso em dois volumes de C. Lahr (ao qual remetemos com frequência o leitor) continuará ainda a impor-se aos espíritos, que desejarem uma formação filosófica mais completa.

G. P.

PREFÁCIO DA 8.ª EDIÇÃO

O **Manual de Filosofia** de C. Lahr, em boa hora adaptado à nossa língua pelo Dr. António Alves da Cruz, de colaboração com um grupo de Professores, e em hora melhor ainda editado pela *Livraria Apostolado da Imprensa*, continua a merecer a atenção e o interesse do público português e brasileiro.

Com efeito, sai ele pela 8.ª vez do prelo e o facto, entre nós tão raro, que uma obra e uma obra de filosofia mereça as honras de uma 8.ª edição, é digno de ser sublinhado. Vincá-lo é chamar igualmente a atenção para o interesse, cada vez maior, que o nosso meio culto dedica aos problemas superiores do espírito, e, tratando-se de um **Manual de Filosofia** de orientação sadia e cristã, é dizer também que o leitor vai nele procurar uma orientação segura dos grandes problemas filosóficos.

Realmente foi tudo isto, aliado a um conjunto de outras qualidades, como a clareza na posição e resolução dos problemas, a concisão e vigor de raciocínio, que impuseram este **Manual de Filosofia,** desde a primeira hora.

A presente edição reproduz quase integralmente a anterior.

Braga, *Faculdade Pontifícia de Filosofia*, 15 de Setembro de 1968.

A. C.

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA

ART. I. — O conhecimento. — A ciência

§ 1. — Necessidade de conhecer em geral.

1. «Todo o homem, diz Aristóteles no princípio da sua Metafísica, deseja naturalmente saber»: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Met.* I, 1).

De facto, a curiosidade é uma inclinação **irresistível;** todos, sábios e ignorantes queremos conhecer a verdade e evitar o erro. *Omnes homines gaudent de veritate; multos expertus sum qui vellent fallere: qui autem falli, neminem.* «Todos os homens se regozijam com a verdade; conheci muitos que quisessem enganar; nenhum que quisesse ser enganado» (S. Agostinho).

2. Esta inclinação é **inata,** radica-se na mesma natureza. *Curiosum nobis natura ingenium dedit*, diz Séneca.

A educação e o hábito podem desenvolvê-la sem dúvida, especializá-la, e sobretudo dar-lhe um objecto digno de nós; mas a fonte e origem dessa inclinação está na nossa natureza inteligente.

3. O desejo de saber é **desinteressado**. Amamos a verdade por si mesma, independentemente das vantagens que nos pode acarretar.

É que a verdade é o objecto próprio e o alimento natural e necessário do nosso espírito. Buscá-la é a sua lei; contemplá-la, a sua satisfação. Alguém disse que a lei das inteligências não é distinta da dos corpos vivos, que para se manterem precisam de alimento contínuo. Há contudo uma diferença, e é que a inteligência, não podendo saciar-se nunca, vê crescer o desejo da verdade à medida que cresce o saber.

§ 2. — Necessidade de conhecer as coisas pelas suas causas

1. O homem não se satisfaz com um conhecimento qualquer. Não lhe basta saber que existe uma coisa, que se deu um facto; o *quod sit*, *aquilo que é* (τὸ ὅτι) como diz Aristóteles, não o satisfaz; quer saber o *como*, o *porquê* (πῶς καὶ διότι ἐστι); numa

palavra, quer compreender, dar a razão das coisas; *é um animal inquieto em busca das causas.*

2. Com efeito, o homem é essencialmente racional: ora, a razão sente a necessidade de conhecer o *porquê* das coisas, isto é, as causas e os princípios. Eis aqui porque estranhamos ao ver uma coisa que não compreendemos; a estranheza é o mal-estar da razão privada do seu objecto. Desta necessidade nasceu a *Ciência.*

3. — **A Ciência.** — *Ciência* é o conjunto de verdades certas e gerais, metòdicamente ligadas entre si, pelas causas e pelos princípios.

Mas, depois de ter explicado e classificado melhor ou pior um certo número de seres e de factos, o homem sente ainda a necessidade de os ligar entre si, e de formar um sistema geral das causas: é o trabalho da *Filosofia.*

ART. II — A Filosofia

§ 1. — Objecto da filosofia.

1. Ainda que as ciências particulares abrangem toda a realidade em extensão, estão bem longe contudo de esgotá-la em profundidade, pois limitam-se às causas próximas, contentam-se com a resposta aos primeiros *porquês.* Ora, o espírito humano não cessa de formular as suas perguntas enquanto não alcançar a razão última, que explica tudo, que tudo unifica; só então se declara satisfeito.

2. A filosofia pretende responder a esta exigência superior da razão humana; por isso pode definir-se com Aristóteles: *A ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas;* com S. Tomás e toda a Escola: *Scientia rerum per altissimas causas;* — ou finalmente, com Descartes: *O conhecimento da verdade pelas causas primeiras.*

Mas isto não passa de definições abstractas. Quais são na realidade as primeiras causas, e por que degraus consegue a filosofia elevar-se até elas?

§ 2. — As grandes divisões da filosofia.

1. Toda a ciência tem por objecto reduzir a multiplicidade dos fenómenos à unidade da causa e da lei, a variedade das consequências à simplicidade do princípio; ora, este trabalho de redução e de coordenação é obra do espírito. A ciência do espírito, o conhecimento da alma humana, por outras palavras, a **Psicologia** será pois a primeira entre as ciências filosóficas.

2. Além disso, toda a ciência é conhecimento *certo;* e, para alcançar este objectivo, emprega métodos acomodados à natureza do objecto. A *certeza,* pois, condição de toda a ciência, e o *método,*

o seu meio necessário, são ainda duas questões capitais que, apesar de interessarem todas as ciências particulares, de nenhuma são o apanágio exclusivo; pertencem de direito à filosofia. Por isso vemos que todos os filósofos, desde Sócrates e Aristóteles até Bacon e Descartes, se ocuparam intensamente destes problemas, que constituem o objecto da **Lógica**.

3. As ciências inferiores ensinam-nos a conhecer os diferentes seres da natureza com os seus fenómenos e leis, mas nenhuma trata do uso que é necessário fazer deste conhecimento e destes objectos.

É este um problema geral que se estende a todas as ciências e a todas as acções humanas e, por conseguinte, só a filosofia pode resolver. É o objecto da **Moral** (¹).

4. Finalmente, resta ainda resolver um último problema, para dar à nossa exigência de saber toda a satisfação de que é naturalmente susceptível. *A alma*, sujeito de toda a ciência, a *matéria*, princípio e teatro de todos os fenómenos físicos, e o *universo* inteiro, que origem, que natureza, que destino têm? — E, finalmente, o mesmo *Deus*, princípio absoluto destes seres relativos, que é ele, na realidade, que podemos nós saber dele?

Tal é o objecto da **Metafísica,** a mais alta expressão da curiosidade humana, o supremo esforço da inteligência para a solução do problema universal.

Por conseguinte, *Psicologia*, *Lógica*, *Moral e Metafísica*, são as quatro ciências que constituem a filosofia.

§ 3. — O objecto da filosofia reduzido à unidade.

É coisa fácil enlaçar as ciências filosóficas num único feixe.

1. Em primeiro lugar, a *Metafísica* abraça-as todas pela *sua parte superior*, reduzindo-as ao primeiro princípio, à causa suprema.

a) Dela recebe a *Lógica* a verdade absoluta, origem e base de toda a verdade.

b) Ela fornece à *Moral* as noções do soberano bem, fim último de toda a actividade; do soberano legislador, princípio de toda a lei e de toda a autoridade; do soberano juiz, distribuidor de toda a sanção.

c) E finalmente, dá à *Psicologia* o complemento natural, desvendando-lhe a natureza, a origem e os destinos da alma.

2. Mas, se a Metafísica enlaça todas as ciências filosóficas pela sua parte superior, a *Psicologia* reune-as *pelas suas bases*.

(¹) «O filósofo, diz Epicteto, talvez não saiba tocar lira, mas sabe se é preciso tocar e para quê; coisa que o mais hábil tocador de lira, talvez não saiba».

Como diz T. Reid: «A ciência do espírito humano é a raiz das ciências filosóficas e o tronco que as nutre».

a) Com efeito, a Lógica e a Moral não são, na realidade, outra coisa senão corolários e dependências directas da Psicologia; porque, depois de termos estudado as faculdades da alma com as suas leis e mecanismo, é impossível não nos preocuparmos com o seu funcionamento normal, e com as regras que hão-de guiar a inteligência para a verdade, e a vontade para o bem.

b) Por outra parte, conhecendo as aspirações e as exigências infinitas da alma humana, somos levados naturalmente à Metafísica; só esta nos pode ensinar onde se encontra a sua plena e completa satisfação.

Vemos, pois, que se o objecto da filosofia se pode reduzir à Metafísica, com igual direito se pode reduzir à Psicologia, isto é, ao estudo do homem, da sua natureza e dos seus destinos, e que esta é a base e o ponto de partida das ciências filosóficas, como aquela é o seu termo e coroa.

Por isso, tomando-a no seu conjunto, pode dar-se esta definição concreta da Filosofia: *A ciência que parte da alma humana para remontar-se até à causa primeira, até Deus;* ou mais simplesmente: **A ciência da alma, do mundo, de Deus e das suas relações**.

3. Todos os grandes filósofos estão de acordo neste ponto. *Sapientia est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum humanarumque scientia* (Cícero, *de Officiis*). — *Noverim me, noverim te*, repetia S. Agostinho. — *A sabedoria*, diz Bossuet, *consiste em conhecer a Deus e em se conhecer a si mesmo.* — «Os dois polos de toda a ciência humana, dizia Maine de Biran, são a pessoa-eu donde tudo parte, e a pessoa-Deus onde tudo termina».

As diferentes partes da filosofia podem pois agrupar-se da forma seguinte:

Ciências psicológicas		PSICOLOGIA LÓGICA MORAL
Metafísica	geral ou	ONTOLOGIA
	especial	COSMOLOGIA Psicologia RACIONAL TEODICEIA

CAPÍTULO II

RELAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS

A filosofia, que domina e abarca todas as ciências pela sua parte superior, mantém, com cada uma delas, relações íntimas e profundas, que não se podem esquecer sem prejudicá-las a ambas; porque se todas as ciências precisam da filosofia, a filosofia, por sua vez, nada pode sem o concurso das outras ciências.

ART. I. — **As ciências precisam da filosofia**

A filosofia mantém com as outras ciências duas espécies de relações: *relações gerais*, comuns a todas as ciências, e *relações especiais* próprias de cada uma delas.

§ 1. — **Relações gerais.**

1. E em primeiro lugar, a filosofia ensina ao sábio as regras, que há-de observar no emprego das faculdades, para conseguir o melhor resultado possível; — previne-o para não ceder precipitadamente a certas aparências de verdade, e leva-o a contentar-se com o género de certeza que as coisas permitem; — indica a cada ciência os processos mais seguros e mais breves para conseguir o seu fim.

2. Além disso, há certos princípios primeiros, certas noções fundamentais, que constituem a base e a condição de todas as ciências. Tais são os princípios de identidade, contradição, causalidade e finalidade; as ideias de número, extensão, força e tempo, para as ciências matemáticas; as ideias de matéria, substância, causa e lei, para as ciências físicas; as ideias de vida, género, espécie e tipo, para as ciências naturais; e, para as ciências morais e sociais, as ideias de bem, direito, dever, liberdade, autoridade, etc.

Todos estes princípios e noções, que as ciências particulares aceitam confiadamente sem discutir, — se é que não se arrogam o papel da filosofia, — à filosofia pertence aprofundá-las, e investigar a sua natureza, origem e valor; este estudo, intermediário entre a filosofia pròpriamente dita e cada uma das ciências particulares, constitui o que se chama a *filosofia desta ciência*.

§ 2. — **Relações especiais.**

Além destas relações gerais da filosofia com todas as ciências, há outras de carácter particular, que unem mais ìntimamente determinadas ciências com alguma parte da filosofia, de sorte que o conhecimento desta se torna necessário não sòmente à filosofia destas ciências, mas às mesmas ciências.

1. E assim, é evidente que o fisiologista, por causa das estreitas relações que unem o corpo à alma, terá particular necessidade das luzes da psicologia; e que é imperdoável um médico ignorar o influxo da imaginação e das paixões no cérebro e no sistema nervoso. Já o dizia Bacon: *Medicina in philosophia non fundata*

res infirma est. «Oxalá, afirmava Leibniz, se pudesse conseguir que todos os médicos filosofassem ou que os filósofos medicassem».

2. Do mesmo modo, um certo conhecimento da lógica e da psicologia é indispensável aos que são chamados por profissão a usar da palavra em público. «Para ser orador, dizia Cícero, é preciso ter uma filosofia», isto é, uma doutrina, uma convicção sobre Deus, sobre o homem e sobre os seus destinos.

O que dissemos do orador vale com igual razão para o escritor. «Antes de escrever, aprende a pensar» concluiu Boileau.

3. E a ciência da moral não é acaso necessária ao político, ao estadista? Como se pode governar ignorando o último fim para onde devem tender os indivíduos e a sociedade?

Concluamos que todas as ciências têm necessidade da filosofia. Hoje, mais do que nunca, quando o sábio se vê obrigado, sob pena de não passar de superficial, a confinar-se numa especialidade cada vez mais restrita, é necessário, se não quer deformar o espírito, tornando-se exclusivista, que se eleve de vez em quando sobre o seu objecto próprio, para conseguir uma vista de conjunto e respirar o ar puro dos princípios.

ART. II. — **A filosofia precisa das ciências**

Do que fica exposto podemos concluir que *nunca o sábio será demasiado filósofo;* mas ajuntemos logo que, por sua vez, nunca *o filósofo será demasiado sábio.*

1. Com efeito, a filosofia está longe de ser a ciência universal; a seu lado, as ciências particulares têm um lugar, um objecto próprio e uma incumbência especial, que consiste em determinar as causas próximas e formular as leis particulares.

2. Pode dizer-se que a filosofia está para as ciências como o arquitecto está para os operários. Estes apresentam o material disposto e lavrado; o arquitecto marca-lhe o lugar no edifício, porque só ele possui a vista de conjunto e o segredo do plano geral. O mesmo sucede ao filósofo; se não se apoia sobre os dados positivos da ciência, as hipóteses podem ser muito engenhosas e as deduções irrepreensíveis; mas não passam duma abstracção, dum *a priori*. Por isso, não pode desinteressar-se de nenhuma ciência, nem manter-se indiferente às suas descobertas. Afirmou-se com razão, «que o melhor sinal de espírito filosófico é gostar de todas as ciências».

APÊNDICE

IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA

No capítulo precedente, estudámos os serviços que a filosofia deve prestar ao *sábio*, qualquer que seja a sua especialidade; veremos agora a utilidade que tem para o *homem* em geral, qualquer que seja a sua condição. Esta utilidade é simultâneamente especulativa e prática; e deriva:

1.º — Da importância das questões que trata a filosofia;
2.º — Da influência intelectual e moral que exerce sobre os indivíduos;
3.º — Do seu influxo sobre a vida e prosperidade das nações.

I. — Importância dos problemas filosóficos.

A filosofia é a ciência da alma e de Deus; e, como tal, agita as questões mais vitais e humanas que se podem conceber: Que é a alma; é imortal ou há-de morrer com o corpo? — O universo será eterno, e, se o não é, será obra da inteligência ou do acaso? — Quem é Deus, e qual a sua acção no mundo? E nós, somos livres ou escravos da fatalidade? — A lei do dever será ilusão ou realidade, invenção dos homens ou expressão da vontade divina?

Na realidade, haverá coisa que mais nos deva apaixonar que a solução destes problemas? E será porventura razoável abalançar-se a outros, sem primeiro tomarmos a seu respeito uma atitude definitiva? Porque, enfim, o nosso grande negócio somos nós e o que nos espera. Ser ou não ser, é negócio de extrema gravidade; prescindiremos mais fàcilmente, se tanto for necessário, da química e da geometria, que deste estudo e das esperanças que dele brotam. «A maior desgraça do homem, diz E. Lamy, não é a pobreza, nem a doença, nem a morte; é a infelicidade de ignorar para que nasce, sofre e morre» *(L'apostolat)* (1).

II. — Influência intelectual e moral da filosofia.

1. Independentemente dos conhecimentos positivos que nos faz adquirir, o estudo da filosofia exerce sobre a *inteligência* um dos mais salutares influxos.

E em primeiro lugar, este convívio habitual com as realidades invisíveis combate eficazmente a tendência, que nos leva naturalmente a deixar-nos absorver pelas coisas materiais e sensíveis, e a ligar demasiada importância ao que se vê e apalpa.

Depois, esta investigação das causas primeiras faz-nos contrair o hábito de penetrar até ao fundo das coisas e de tomar as questões pelo aspecto mais importante. Desenvolve em nós todas as qualidades superiores, que constituem o *espírito filosófico:* o horror ao vácuo e à superficialidade, o gosto pelas grandes generalizações e a visão sintética, que abarca vastos conjuntos.

2. A importância da filosofia não é menos decisiva no nosso procedimento. De facto, a nossa vida não é, em suma, senão o reflexo das nossas ideias, e o homem procederá de maneira muito diversa, segundo estiver persuadido que a alma perece com o corpo, ou que lhe sobrevive; que a moral é preconceito, ou mandamento divino; que o prazer é o bem supremo, ou que, pelo contrário, tudo se deve sacrificar ao dever.

É conhecido o ditado: *Primo vivere, deinde philosophari*, e muitas vezes nos dispensamos de pensar sob o pretexto de viver. Seria mais justo dizer *primo philosophari, deinde vivere:* porque não se pode viver racionalmente, isto é, humanamente, senão por meio de uma filosofia explícita ou implícita. Bossuet: *Bien croire est le fondement de bien vivre.*

---

(1) Cita-se gracejando a palavra de Pascal: «Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine». Mas esquece-se a ocasião em que foi pronunciada. Pascal insiste sobre a seriedade da vida e depois de ter dito quanto importa saber se a alma é mortal ou imortal, e que é necessário viver de muito diferente maneira, segundo as diversas hipóteses, acrescenta: «Notre premier devoir est donc de nous éclaircir sur un sujet d'où dépend toute notre conduite. *En comparaison de ce premier interêt*, toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine». Como se vê, estas palavras só têm valor relativo.

3. Tem-se acusado sem razão a filosofia de estancar as fontes da imaginação, secar o sentimento e tornar o homem triste, sensaborão e infeliz. — Longe de abafar a fantasia, desenvolve-a ao mesmo tempo que a disciplina dando-lhe um objecto digno dela. Nada mais poético do que a verdade entrevista destas alturas; por isso os grandes filósofos foram muitas vezes grandes poetas, como Platão, Malebranche e tantos outros.

Não, a filosofia não faz tristes, assim como a virtude não faz infelizes e não tem necessàriamente seco o coração por ter sã a cabeça. «A filosofia é alegre, assevera Montaigne, não tem aspecto triste e transido. Quem deve enrugar a testa, são os que procuram se o verbo βάλλω tem dois λ no futuro. Os raciocínios da filosofia costumam alegrar e regozijar os que deles se ocupam, e não torná-los tristes e sorumbáticos». E como poderia ser de outra forma? A sabedoria é a saúde do espírito e do coração; por este título deve causar felicidade e alegria.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas, feliz de quem pôde conhecer as causas das coisas, dizia o poeta Lucrécio.

III. — Influência social da Filosofia.

1. Quais forem as ideias, tais serão os costumes; se isto é verdadeiro nos indivíduos, mais verdadeiro é ainda nas sociedades; porque os indivíduos podem ser mais ou menos inconsequentes, mas as massas levam sempre os princípios até às últimas consequências. Na realidade, as ideias não são sòmente *reflexos*, como se tem dito; são sobretudo forças que tendem a realizar-se, a traduzir-se em actos. Negai a existência de Deus, o livre alvedrio, a autoridade, a propriedade, e vereis aonde a sociedade vai parar. Daí a inconsequência dos políticos, que permitem ensinar tudo e, por outra parte, restringem a liberdade de acção.

2. Ouve-se às vezes: que importam os sonhos de alguns pensadores? A multidão não se preocupa com isso. — Engano! A filosofia dirige o mundo, ainda que o mundo o ignore. O conflito dos interesses e das paixões pode vendar-nos a marcha das ideias; que nem por isso deixarão estas de prosseguir na sua obra. Sem dúvida a ideia, na sua forma abstracta, não é fàcilmente contagiosa; mas não pára aí. Por meio do romance, da poesia, dos discursos e artigos de jornais, desce das altas esferas onde se elabora a ciência, para se vulgarizar e para penetrar até ao mais profundo das multidões e dar frutos de vida ou de morte (1).

Em suma, os factos e os acontecimentos mais notáveis não são outra coisa senão pensamentos em acção. «É necessário repetir muitas vezes, pois nunca nos persuadiremos bastante, que tudo provém das doutrinas: os costumes, a literatura, as constituições, as leis, a felicidade, dos Estados e as suas calamidades, a civilização, a barbárie e as crises terríveis que destroem os povos ou os renovam» (Lamennais, *Essai sur l'indifférence*).

---

(1) Tomemos para exemplo o assunto da escravidão. Na sua origem, não passava de uma simples tese de filosofia. Dizia-se então: «que importa a metafísica de alguns ideólogos? Não é por isso que deixarão de comprar escravos e de mandá-los trabalhar». E contudo a grande ideia de libertação abria lentamente, caminho nos espíritos e transformava pouco a pouco a opinião. Channing revestiu-a dos esplendores da sua eloquência, o poeta Longfellow cantou-a nos seus versos; enfim um romance, *A cabana do tio Tomás*, — espalhou-a pela América e pelo mundo.

A ideia amadurecera para a prática e para a acção. Estalou a guerra civil, que durou quatro anos mas a ideia foi mais forte que as baionetas aliadas, que o génio e que o heroísmo, e em 1863 Abraham Lincoln assinava em Washington a carta de alforria. — Quatro milhões de escravos ficavam livres, nos Estados-Unidos.

3. Por isso mesmo a filosofia é o facho da história. Se queremos compreender a civilização dum povo ou duma época, examinemos as suas ideias sobre o direito, a autoridade, a liberdade, etc.

Na filosofia de Sócrates, de Platão, de Aristóteles é que devemos ir buscar a compreensão da história grega nos séculos quarto e terceiro antes de Jesus Cristo, como nas teorias de Epicuro, a chave da corrupção e decadência que se seguiram. O glorioso século treze coincide com a grande época da filosofia escolástica. O espiritualismo cristão de Descartes, Bossuet, Malebranche, Leibniz e tantos outros criou o século de Luís XIV. É impossível compreender a Revolução Francesa e os princípios que a inspiraram, sem conhecer a filosofia do século XVIII (1). Neste sentido pode afirmar-se que a história do mundo não é senão a história das suas ideias.

CAPÍTULO III

MÉTODO DA FILOSOFIA

Definimos a filosofia: *a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios*, ou sob uma forma concreta: *a ciência da alma e de Deus*. Mas que ordem devemos seguir neste estudo? Devemos começar pelo estudo da alma ou pelo de Deus? Devemos proceder *a priori*, isto é, partindo das causas e princípios, e descendo por via de dedução aos efeitos e consequências; ou devemos pelo contrário preferir o método *a posteriori*, que sobe dos efeitos e consequências, por indução, até às causas e princípios? Ambos os métodos têm partidários.

ART. I. — **Método ontológico ou a priori**

§ 1. — **Natureza.** — O método *a priori* é o de Parménides e da escola eleatense (600-500 a. J. C.), e entre os modernos, de Espinoza e de Hegel. Chama-se *ontológico, (de* ὤν, ὄντος, *ser)* por começar pelo estudo do ser absoluto.

Estes filósofos estabelecem em princípio, que a ciência deve ser a reprodução exacta da realidade, e por isso, estudar os seres segundo a ordem da existência. Ora, ontològicamente a causa precede necessàriamente o efeito: logo, também lògicamente, é necessário começar pelo estudo da causa primeira.

§ 2. — **Vício deste método.**

1. Em primeiro lugar, é falso que a ordem do conhecimento coincida necessàriamente com a ordem da existência; assim, ontològicamente, a causa preexiste ao efeito, mas, lògicamente, o conhecimento do efeito conduz ao conhecimento da causa.

---

(1) Lê-se em *Le Mercure de France*, de 7 de Agosto de 1790 (n.º 32); Voltaire n'a pas vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait ce que nous voyons.

Pretender elevar-se dum salto até ao primeiro princípio, é, diz Descartes, *querer subir ao alto do edifício sem passar pela escada que lá conduz.*

2. Daí, as consequências absurdas a que induz fatalmente o método *a priori.*

Com efeito, de uma noção abstracta não se pode extrair senão o que ela contém, noções abstractas e ideais; é impossível deduzir da ideia de *ser* ou de *substância* a existância do real ou do concreto. Não há outra alternativa: idealismo ou panteísmo; porque todo o método que parte do absoluto, ou nega o contingente, ou o ignora.

O verdadeiro método filosófico não consiste em descér do princípio às coisas, mas pelo contrário em subir das coisas ao seu princípio; por conseguinte, o verdadeiro ponto de partida não pode ser Deus, mas a alma.

ART. II. — **Método psicológico ou a posteriori**

Já dissemos, que o grande progresso realizado por Sócrates foi ter colocado a psicologia na base das ciências filosóficas, e partir do conhecimento de si mesmo para remontar-se ao conhecimento de Deus.

1. Com efeito, se não podemos conhecer a causa primeira senão nas suas obras, é evidente que devemos estudá-la sobretudo na sua obra-prima, por nela se reflectirem mais fielmente as perfeições do Criador. «Nada aproveita tanto à alma, afirma Bossuet, para se elevar até ao seu autor, como o conhecimento de si mesma e das suas operações sublimes».

2. O conhecimento de nós mesmos ajuda-nos também a compreender o mundo e todas as realidades que encerra; porque o homem, sendo a criatura sensível mais perfeita, reune em síntese todas as perfeições dos seres inferiores: a vida da planta, a sensibilidade do animal, e, duma forma genérica, todas as formas de actividade criada. Além disso, no estudo da alma é que ele adquire as ideias de causa, de fim, de força e de duração, e todas as noções sem as quais o mundo externo não seria inteligível. Por isso um filósofo moderno disse com razão: *É preciso explicar as coisas pelo homem e não o homem pelas coisas. Saint-Martin.*

3. É claro, por outra parte, que um certo conhecimento da psicologia é a condição necessária das outras ciências filosóficas, e que não se pode compreender a lógica e a moral, sem prévios conhecimentos da alma e das suas faculdades. Concluamos pois, que se Deus é o termo da ciência, o estudo da alma dever ser o ponto de partida e, por conseguinte, que o método da filosofia é essencialmente *psicológico.*

PSICOLOGIA

PRELIMINARES

OBJECTO E MÉTODO DA PSICOLOGIA

A psicologia (ψυχή — λόγος) é *a ciência da alma* e dos seus fenómenos (1).

1. A alma humana dá origem a dois estudos bem distintos.

a) Podemos contentar-nos com observar os fenómenos psíquicos: pensamentos, sentimentos e volições, para lhe determinar causas imediatas e formular as leis. É o objecto da **psicologia experimental**.

b) E podemos elevar-nos destes factos até ao princípio substancial, que supõem e donde brotam, para deduzir a sua natureza, atributos, origem e destino. É o objecto da **psicologia racional** ou *metafísica da alma*.

2. Alguns filósofos modernos, desconfiando dos resultados desta dedução, reduzem a psicologia à parte experimental. A dar-lhes ouvidos, esta ciência não deveria ocupar-se nem da alma nem da sua essência, — como faz a biologia ou a física, que não se ocupam da essência da vida ou da matéria, — mas restringir-se ao que pode ser observado como facto, verificado pela experiência e formulado como lei.

Pretendemos pelo contrário, que a psicologia não pode desinteressar-se da natureza da alma, sem perder o carácter de ciência filosófica, e que podemos chegar neste ponto a conclusões de certeza absoluta.

---

(1) Sendo a alma, como o veremos na metafísica, o princípio da vida e de todas as suas operações, a psicologia devia normalmente abranger o estudo dos fenómenos da vida *vegetativa*, que nos é comum com as plantas; o estudo dos fenómenos da vida *sensitiva*, que participamos com os animais; enfim o estudo dos fenómenos da vida *espiritual*, que é exclusiva do homem.

Neste sentido, entendem a psicologia Aristóteles no περὶ ψυχῆς, e S. Tomás no tratado *de Anima*, quando definem a alma: *aquilo pelo qual vivemos, sentimos e pensamos*.

Contudo, modernamente, prevaleceu o uso de reservar o nome de psicologia ao estudo dos fenómenos, que superam a vida vejetativa. — O nome de psicologia que se deve a Goclénia de Marburgo (1572-1621), só no século XVIII foi definitivamente adoptado.

CAPÍTULO I

OBJECTO DA PSICOLOGIA

A escola materialista com Broussais, o positivismo com Augusto Comte e Littré, e o empirismo inglês representado por Herbert Spencer não consideram a psicologia como ciência verdadeira e independente.

Segundo estes autores, os fenómenos psicológicos não são mais do que factos fisiológicos; e a psicologia não é, a seu ver, senão um capítulo da fisiologia nervosa. «Estudada positivamente, diz Littré, a psicologia não apresenta nenhuma diferença essencial da fisiologia cerebral». — Esta opinião é absolutamente inadmissível. Não há dúvida, que a aparição de um facto na consciência pode estar condicionada por algum movimento nervoso; mas, como ensina muito bem Taine, «um movimento, de qualquer natureza que seja, rotário ou ondulatório, em nada se assemelha a sensação de amargo, de amarelo, de frio ou de dor. São duas ordens de fenómenos, sem dúvida paralelos, mas absolutamente irredutíveis».

Estabeleçamos, pois, antes de mais nada, os direitos da psicologia a ser tratada como ciência verdadeira e autónoma.

ART. I. — **Distinção entre a psicologia e a fisiologia**

Duas ciências são distintas, quando têm objectos especìficamente diferentes; ora, os factos psicológicos distinguem-se dos factos fisiológicos, tanto pelos *caracteres intrínsecos* como pelo *modo de observação*.

§ 1. — Diferença de objectos.

— 1. Existe no homem um conjunto de fenómenos, que constituem a sua vida orgânica; por exemplo, a digestão, a respiração, a circulação do sangue, etc.

a) Estes fenómenos são rigorosamente *extensos e quantitativos;* têm *dimensoes* bem determinadas e são directamente *mensuráveis*.

b) Ainda que pertencem à ordem *biológica*, implicam no entanto *movimentos* materiais: são ao mesmo tempo *vitais e mecânicos*.

São os fenómenos *fisiológicos*.

2. Há outros também reais, que apresentam caracteres diametralmente opostos; por exemplo a dor, o remorso, o pensamento, a volição, etc.

São os fenómenos *psicológicos*.

Não são rigorosamente *quantitativos*, mas *qualitativos*. São dotados de certa *duração;* podem variar de *intensidade;* ainda que afectem uma parte mais ou menos extensa do corpo, contudo, considerados em si mesmos, não podem ser medidos quantitativamente: uma dor quadrada, uma dor de dentes dupla ou tripla de outra, são frases sem sentido.

§ 2. — **Diferenças de método.** — Os fenómenos fisiológicos e os psicológicos distinguem-se ainda pelo *modo e instrumento de observação*.

1. Os primeiros são sensíveis, ao passo que os fenómenos psicológicos, sendo desprovidos de grandeza, de cor e de figura determinadas, ficam absolutamente fora do alcance dos sentidos externos; por isso é impossível representá-los gràficamente. E contudo, não se pode sofrer ou pensar, sem saber que se pensa e que se sofre.

2. Quem no-lo assegura? **A consciência,** isto é, **o poder que possui o sujeito de se conhecer a si mesmo ao agir ou ao ser modificado.**

Eis um instrumento de observação, completamente distinto da percepção externa; porque nada do que é atingível pelos sentidos, o pode ser pela consciência, e nada do que é conhecido pela consciência, o pode ser pelos sentidos. Não se podem imaginar dois domínios mais claramente definidos.

3. Além disso, o conhecimento dos factos psicológicos encontra-se igualmente em todos os homens; ao passo que só os fisiologistas conhecem os fenómenos da vida orgânica.

Concluamos que é preciso admitir em nós duas classes de fenómenos absolutamente irredutíveis, tanto pelos caracteres intrínsecos como pelo modo de observação: os fenómenos *fisiológicos*, quantitativos, figurados, divisíveis e perceptíveis pelos sentidos externos; e os fenómenos *psicológicos*, qualitativos, indivisíveis, só perceptíveis pela consciência. Por conseguinte, é preciso manter uma distinção essencial entre as duas ciências que os estudam: a *fisiologia*, ciência do organismo e das leis do seu funcionamento, e a *psicologia*, ciência da alma, dos seus fenómenos e das suas leis, ou, o que vem a ser o mesmo, ciência dos factos de consciência e das suas condições imateriais.

ART. II. — Relações entre a psicologia e a fisiologia

Se é importante marcar distintamente a linha divisória que delimita as duas ciências, não se devem esquecer por isso os laços que as unem, porque tão funesto seria separá-las como confundi-las.

1. Com efeito, duas ciências quaisquer estão entre si como os seus objectos: ora, os factos psicológicos e os fisiologicos compenetram-se, provocam-se recìprocamente por acções e reacções tão íntimas e necessárias, que provàvelmente não há fenómeno orgânico que não exerça influência na alma, nem fenómeno psíquico, que não se repercuta mais ou menos imediatamente no organismo.

2. Assim como a desordem em qualquer das nossas funções fisiológicas determina uma dor, assim também a sua actividade normal causa o prazer correspondente.

3. Por sua vez, as modificações da alma influem profundamente na vida orgânica: a alegria provoca o riso, e a dor as lágrimas; a comoção súbita pára a circulação do sangue, a atenção intensa ou o sofrimento muito vivo interrompem a digestão.

4. Daí, as *relaçoes íntimas* que devem reinar entre a fisiologia e a psicologia, e o concurso recíproco que estas duas ciências devem prestar-se no estudo dos seus objectos respectivos.

Qual é a natureza e o grau de intimidade destas relações? Serão porventura tão fracas que não se possam estudar separadamente as duas ciências? Ou, podem estas pelo contrário confundir-se numa só? Responderemos a esta dupla questão no apêndice seguinte.

APENDICE

TEORIAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A PSICOLOGIA E A FISIOLOGIA

Olhando as coisas em globo, parece poder afirmar-se que a todo o fenómeno psicológico corresponde no homem outro fisiológico, e recìprocamente. Em presença de concordância tão surpreendente, o espítiro humano lança-se à busca duma teoria que reduza os factos à unidade. Històricamente esta investigação conduziu a soluções diferentes.

I. — Teorias cartesianas: o ocasionalismo e a harmonia preestabelecida.

1. — **Exposição.**— Descartes opõe irredutìvelmente não só os fenómenos físicos e fisiológicos, aos psicológicos, mas também os princípios donde dimanam estes fenómenos: na sua teoria, o corpo e a alma, a matéria e o espírito formam dois mundos não sòmente distintos mas opostos. Quanto à concordância evidente destes dois mundos, parece que não se deu ao trabalho de a explicar. Os mais notáveis dos seus discípulos Malebranche e Leibniz, procuraram preencher esta lacuna; pretende o primeiro que Deus faz que se sucedam os diferentes factos psicológicos, por ocasião dos acontecimentos físicos e fisiológicos correspondentes *(Ocasionalismo* de Malebranche); e o segundo, que a Providência regulou antecipadamente, de uma vez para sempre, a ordem destas duas séries de fenómenos, de forma que, sem acção mútua, tudo se passa como se uns dependessem na realidade dos outros *(Harmonia preestabelecida)*.

2. — **Crítica.** — Como se vê, o cartesianismo, estabelecendo separação estreme entre a matéria e o espírtio, entre a alma e o corpo, começa por falsificar os dados do problema. Formula-o duma forma, que o torna insolúvel e dá-lhe depois uma solução arbitrária e até meramente verbal.

II. — O Paralelismo psicofisiológico.

1. — **Exposição.** — Ao contrário das teorias cartesianas, alguns filósofos modernos (Hodgson, Huxley, Maudsley, Taine, Le Dantec, Ebbinghaus, Wundt e Paulsen) tendem a absorver mais ou menos completamente a psicologia na fisiologia. Segundo estes autores:

a) Os progresso da anatomia e da fisiologia do sistema nervoso permitem-nos afirmar a concordância perfeita, o *paralelismo absoluto* dos fenómenos psicológicos e dos fenómenos fisiológicos, de forma que estes últimos condicionam e dirigem rigorosamente os primeiros. A ser isto verdade, quem conhecesse exactamente o estado nervoso, e o cerebral sobretudo, dum homem em determinado momento, saberia por isso mesmo com ciência certa quais eram todas as suas sensações, os sentimentos, os pensamentos e as determinações voluntárias.

b) A vida consciente e o mecanismo fisiológico não passam de dois aspectos de uma série de fenómenos: factos idênticos *chamam-se* psicológicos ou fisiológicos conforme forem objecto da percepção externa ou da experiência interna.

c) Mais ainda, entre o estado consciente (psicológico) e o estado inconsciente (fisiológico), não há diferença de *natureza*, mas só de *grau:* num determinado momento do seu processo, o fenómeno fisiológico começa a aparecer à consciência *clara*.

d) E assim, toda a ordem da vida consciente não constitui um mundo real distinto da ordem mecânica e fisiológica, mas é tão sòmente um conjunto de *epifenómenos*, simples modalidade completamente acessória dos acontecimentos fisiológicos, não tendo por si mesmo realidade nem eficácia.

2. — **Crítica.** — *a) Este sistema é parcialmente verdadeiro:* É certo — e teremos muitas vezes ocasião de o notar — que os fenómenos psicológicos e fisiológicos têm uma mútua influência considerável. Nada nos inibe até de pensar que virá um dia em que poderemos afirmar, apoiados em provas que todo o facto psicológico é naturalmente acompanhado dum fenómeno fisiológico determinado perfeitamente apropriado e susceptível de revelar-lhe a existência e a natureza.

b) E parcialmente errôneo: Nem por isso deixa de ser verdadeiro que:

α) No estado actual da psicologia e das ciências naturais, a concordância perfeita e constante, entre cada um dos fenómenos psicológicos e cada um dos fenómenos fisiológicos, está bem longe de ser um *facto* confirmado em todos os seus pormenores.

β) A dependência absoluta de todos os fenómenos psicológicos, com relação aos fenómenos fisiológicos, é também inadmissível. As duas razões invocadas pelos filósofos, que o afirmam, são falsas. Com efeito, a pretendida necessidade de não admitir no universo outra causalidade além da mecânica, provém ùnicamente dum preceito *materialista*, que em seu lugar refutaremos (Veja-se mais adiante *O determinismo científico)*.

A segunda razão, que é a impossibilidade em que se encontram de entender como o espírito pode actuar na matéria, prova demasiado; porque também não entendem melhor como um corpo influi noutro corpo, e podemos desafiá-los a que compreendam como um fenómeno fisiológico inconsciente pode ser causa dum acto consciente.

γ) Daí a falsidade e o carácter puramente arbitrário da teoria que reduz a vida psicológica a um conjunto de *epifenómenos*, a uma modalidade insignificante e até irreal do facto mecânico e fisiológico. O mesmo Taine confessa que o carácter consciente e psicológico dum fenómeno, tanto não é um modo de ser, que se possa menosprezar, que, pelo contrário, é o que há no fenómeno de mais rico e de mais certamente real. Forçoso é pois admitir, como acima afirmámos, uma ordem de factos psicológicos distintos e superiores aos da ordem puramente material, mecânica e fisiológica.

Conclusão. — Entre o cartesianismo que tende a separar completamente entre si a psicologia e a fisiologia, e o materialismo, que as pretende fundir até à absorção num paralelismo rígido, há um paralelismo moderado, no qual, apesar de serem tão profundamente distintas a psicologia e a fisiologia como a alma e o corpo, contudo permanecem tão estreitamente unidas como a alma o está ao corpo.

CAPÍTULO II

MÉTODO DA PSICOLOGIA

A existência da alma é uma questão de facto. O homem lembra-se, deseja, raciocina: são fenómenos, com tanto direito, como o são os que a física estuda. Ora a analogia dos objectos exige a analogia dos métodos; por isso a psicologia deve, à semelhança das ciências físicas e naturais, usar o método de observação.

Contudo, apesar de este método apresentar grandíssimas analogias com o das ciências físicas e naturais, compreende-se que em muitos pontos tenha diferenças notáveis, por causa da natureza especial do seu objecto.

Daí, a necessidade de pormenorizar alguns dos seus processos, e dum modo particular, a observação e experimentação.

ART. I. — **Observação; método subjectivo**

Sendo o fenómeno psicológico, como tal, de ordem essencialmente interna, a observação faz-se necessàriamente, pela *consciência*.

Esta *introspecção* atenta de si mesmo, pela consciência, constitui o *método subjectivo*, assim chamado porque a alma é o *sujeito e o objecto* da observação; ao passo que o *método objectivo*, de que trataremos no artigo seguinte, consiste em observar os fenómenos psicológicos indirectamente nos outros, pelos sinais externos, que os denunciam.

Comparada à observação dos sentidos, a observação da consciência apresenta muitas e preciosas vantagens; contudo, também tem algumas dificuldades, de que o positivismo se aproveita, sem razão, para negar a sua legitimidade.

§ 1. — **Vantagens da observação por meio da consciência.**

1. A percepção externa não atinge o objecto senão através de certos meios que lhe deformam mais ou menos as aparências, e por meio de órgãos, cujas disposições é preciso verificar; pelo

contrário, a consciência percebe os fenómenos da alma directamente, e em si mesmos; por isso, a certeza é absoluta e a dúvida impossível.

2. Nas ciências físicas e naturais, a grande dificuldade é procurar os objectos, que se hão-de observar: o astrónomo vê-se constrangido a esperar durante anos a aparição de certos fenómenos celestes. Pelo contrário, o psicólogo tem a vantagem de poder observar, quando lhe aprouver.

3. Finalmente, a observação por meio dos sentidos restringe-se fatalmente à superfície das coisas; ao passo que pela consciência o eu conhece-se e percebe-se directamente «a si mesmo». Vantagem tanto mais apreciável, quanto nós somos a única substância e a causa única, que nos é dado perceber directamente.

Esta superioridade incontestável da reflexão sobre a observação sensível faz que, como afirmou Descartes, *o homem seja mais fácil de conhecer na alma que no corpo*. Além disso, a história da ciência aí está para o provar: a física, a química e a biologia datam de ontem; e há séculos que a lógica, a moral e as outras ciências psicológicas vêm sendo cultivadas com resultado.

§ 2. — Dificuldades inerentes à observação por meio da consciência.

É preciso reconhecer que a par destas vantagens, o método subjectivo oferece algumas dificuldades especiais, que provêm, a um tempo, do sujeito que observa, e do objecto observado; não obstante, é preciso não as exagerar, até ao ponto de as converter em impossibilidades, como o pretendem os positivistas e materialistas.

1. **Objecção de facto.** — Objectam em primeiro lugar: a observação exacta dum facto torna-se ilusória quando se trata de fenómenos tão fugazes, tão imperceptíveis como um pensamento ou um movimento do coração. Depois, há nesta reflexão da alma sobre si mesma um não sei quê de antipático à nossa natureza.

— Não há dúvida, que os actos psicológicos são fugazes e delicados; mas não esqueçamos também, que temos, para observá-los, um instrumento de delicadeza e segurança proporcionadas.

Na *introspecção* existe, é certo, uma dificuldade real, sobretudo no princípio; mas, com um pouco de exercício, consegue-se fàcilmente vencê-la.

Sobretudo livremo-nos bem de ver na reflexão um acto inatural. Na realidade nada há mais natural ao homem que esta observação de si mesmo; nem há ninguém que a não faça a seus tempos.

2. **Objecção de princípio.** — O positivismo ataca o princípio mesmo da *reflexão*. «O espírito humano, diz Augusto Comte,

pode observar directamente todos os fenómenos, excepto os seus próprios. Com efeito, acrescenta, é impossível pensar, sem pensar em alguma coisa, e quem pensa em alguma coisa, não pode ver-se a pensar. O indivíduo pensante não pode, por conseguinte, dividir-se em dois: um que pensa, e outro que se veja pensar. Este suposto método psicológico é pois radicalmente nulo».

Para compreender bem a força da objecção, recordemos que toda a observação supõe necessàriamente a atenção, e que a atenção é de sua natureza indivisível. Ora, ou o acto que se há-de observar, exclui a atenção, como por exemplo, um movimento primeiro, e então observá-lo é suprimi-lo; ou o acto exige a atenção, como um raciocínio, uma deliberação, e nesse caso nada fica já para se observar; nos dois casos a observação é impraticável.

Que havemos de responder?

a) Notemos em primeiro lugar, que apesar de ser sempre a mesma alma quem observa e é observada, não é necessàriamente sempre a mesma faculdade agente e a observadora. E assim, posso ver-me sofrer quando sofro, quase como me vejo andar.

b) A objecção tem mais força, quando se trata de observar um acto de inteligência, ou quando o fenómeno de sensibilidade é tão intenso, que absorve toda a alma; mas ainda nesse caso a memória permite-nos estudar esses fenómenos como objectos tornados, de alguma forma, exteriores a nós. Não obstante, ainda que a observação de nós mesmos, por nós mesmos, não envolva contradição, nem por isso deixa de conter uma imperfeição inevitável; porque, se é *simultânea*, a atenção modifica o que se observa, e se lhe é *posterior* (pela memóriaj peca mais ou menos por inexactidão.

Outra dificuldade, que achacam ao método subjectivo, é que, depois de tudo, ninguém se pode observar senão a si mesmo; ora é impossível generalizar observações colhidas num só indivíduo.

Eu poderia pois conhecer os *meus* pensamentos, os *meus* prazeres, as *minhas* volições; e nem por isso conheceria o prazer, o pensamento, *a* vontade, que é o único que interessa à ciência.

— Poderíamos responder que, além do método subjectivo, temos o recurso do *método objectivo*, que nos dá a conhecer, de alguma forma, os fenómenos psicológicos, que se passam nos outros.

ART. II. — **A observação; método objectivo**

§ 1. — Natureza e importância do método objectivo

1. **Sua natureza.** — Como dissemos, é próprio do fenómeno psicológico ser perceptível só pela consciência do sujeito, que o

experimenta. Segue-se daí que o método subjectivo é radicalmente incapaz de nos elucidar sobre os factos psicológicos de outrem. Isso não obstante, podemos conhecê-los indirectamente nas suas manifestações externas.

Esta observação indirecta constitui o *método objectivo*, assim chamado, porque nele o sujeito, que conhece, é absolutamente distinto do objecto conhecido. Podemos pois afirmar que o *método objectivo* estuda os estados da consciência *por fora*, isto é, nos factos materiais e sensíveis que os manifestam; ao passo que o *método subjectivo ou introspectivo* os estuda *por dentro*, isto é, na mesma consciência.

2. **Sua importância.** — Já se vê a importância do método objectivo.

Se estivéssemos reduzidos só aos dados da nossa própria consciência, ser-nos-ia impossível discernir o que nas faculdades temos de pessoal, do que é comum a todos os homens; e por isso mesmo seríamos incapazes de definir estados ou de formular umas leis, expondo-nos sempre a pecar *por excesso*, atribuindo à natureza em geral o que nos é pessoal, ou *por defeito*, negando à humildade caracteres que não observamos em nós.

O método objectivo, esclarecendo-nos sobre os factos de consciência, que outros experimentam, permite-nos verificar as nossas próprias observações, completá-las, e por conseguinte, generalizar os resultados obtidos pela introspecção pessoal.

Contudo não devemos esquecer, que este método supõe o uso prévio do método subjectivo, já que os esclarecimentos, que nos fornece, não são inteligíveis senão à luz da observação directa de nós mesmos. Porque, como poderíamos avaliar um estado de alma alheia, como poderíamos compreender os seus sinais externos, sem primeiro os termos observado em nós?

— As manifestações da vida psicológica e, por conseguinte, as fontes de informação do método objectivo podem reduzir-se a três principais: as *Línguas*, a *História* e a *Psicologia comparada*.

§ 2. — **As línguas.** — 1. As línguas, consideradas objectivamente nas suas raízes e estrutura, por serem o produto espontâneo do espírito humano, e como uma *psicologia petrificada*, jorram abundante luz sobre a história do pensamento. A formação das palavras, as mudanças de significação, as regras tão diversas da sintaxe descrevem-nos a história e a origem das ideias que exprimem, as leis de associação e imaginação que as unem. Numa palavra, a língua dum povo é, por assim dizer, a alma desse povo tornada visível e palpável. O carácter, o temperamento, o modo de pensar e sentir, nelas se representam ao vivo.

2. Enfim, as línguas são também instrutivas nos monumentos da *literatura*, nas obras-primas da poesia e da eloquência, na tragédia, no romance, etc.

§ 3. — **A história.** — Depois das palavras, os actos, a *história:* outra fonte de informação psicológica.

1. Mais do que a história política, o psicólogo consultará com maior proveito a história das religiões, das instituições e dos costumes. Assim as cerimónias religiosas, o culto dos mortos, o estado social, a propriedade, a distinção entre o bem e o mal, que se encontram em todos os povos de todos os séculos, fornecerão ao psicólogo esclarecimentos importantes sobre o pensar das diferentes nações, nas diferentes idades do mundo.

2. As memórias, correspondências e autobiografias são igualmente muito ricas em factos psicológicos interessantes e variados. Estudando a vida dos homens ilustres, conheceremos o desenvolvimento, que podem atingir as nossas faculdades.

§ 4. — **A psicologia comparada.** — Depois de ter estudado a alma, na média dos homens civilizados, o método objectivo permite ainda ao psicólogo extender as suas observações a todos os graus da vida consciente.

Estas diversas aproximações, que podemos instituir, sob o aspecto psicológico, entre o homem e o animal, o adulto e a criança, o homem mediano e o homem de génio, o homem civilizado e o selvagem, o homem sensato e o louco, constituem a *psicologia comparada.*

1. **Psicologia animal.** — E em primeiro lugar, a psicologia animal permite estudar nas condições mais favoráveis a forma misteriosa da actividade, conhecida com o nome de *instinto.* Porque o homem também tem instinto; mas vendo-o funcionar nos animais inferiores na sua pureza nativa, é mais fácil entender-lhe o mecanismo e determinar-lhe a natureza.

O animal apresenta também, em estado rudimentar, algumas das nossas faculdades, como a memória, a imaginação, a associação das imagens, etc. Ora, segundo uma lei do método, os fenómenos mais complexos explicam-se tanto melhor, quanto melhor se conhecem as formas mais simples.

2. **Psicologia da criança.** — A psicologia infantil pode comparar-se a uma espécie de embriogenia psicológica, que nos ensina a ordem em que as nossas faculdades aparecem e se desenvolvem; mostra-nos como os movimentos, primeiramente vagos e espontâneos da criança, pouco a pouco se tornam precisos e delibera-

dos; como a vontade não é primitivamente nela senão instinto e imaginação, e a inteligência é apenas memória e associação de imagens; como finalmente adquire a linguagem, e consegue calcular as distâncias, etc.

3. **Psicologia dos anormais.** — A psicologia dos anormais é por assim dizer, a patologia e a teratologia da alma. Mostra-nos as desordens a que estão sujeitas as nossas faculdades; a solidariedade que existe no desenvolvimento ou decadência anormal nas diferentes faculdades, e sobretudo a influência do cérebro no pensamento.

Podemos notar aqui, mais uma vez que, se pelo estado normal conhecemos os desvios e as anomalias, as anomalias também projectam nova luz sobre as formas e actividades regulares. Segundo nota Cl. Bernard, «as leis da doença são as mesmas que as da saúde; só há naquelas a exageração ou a diminuição de certos fenómenos que já se encontravam nestas. Se conhecêssemos muitas doenças mentais, não nos seria difícil estudar a psicologia normal».

4. **Psicologia social.** — É coisa certa, que o homem reage diferentemente perante as excitações vindas de fora, segundo o atingem como indivíduo isolado ou como membro duma colectividade. O estudo destes fenómenos especiais, tais como as emoções e paixões *gregárias*, revela energias psicológicas, que o exame da vida individual nunca teria descoberto. Daqui se pode ver, como esta parte da psicologia comparada pode ser fecunda em resultados para a *sociologia*, para a *pedagogia* e para o conhecimento mais profundo do carácter dos indivíduos.

ART. III. — **A experimentação na psicologia**

§ 1. — **Natureza e principais espécies de experimentação psicológica.**

1. **Natureza.** — A observação psicológica limita-se a reconhecer os fenómenos, que espontâneamente se produzem. Mas nem sempre são tão claros e convincentes como o desejaríamos. Procuramos suprir esta falta, quer fazendo por meio da atenção a conveniente selecção dos fenómenos *(experimentação passiva, experiências dadas pela própria natureza)*, quer sobretudo, *produzindo* artificialmente outros factos, que melhor nos manifestam as suas causas e leis. É o que se chama *experimentar*.

2. **Espécies principais.** — *a)* As principais espécies de experimentação *passiva* são: o estudo dos fenómenos fornecidos pela psicologia comparada, e o emprego do método de *introspecção provocada*.

α) Um dos fins principais da experimentação é isolar dos factos habituais concomitantes, o que se pretende estudar. Já vimos como a psicologia comparada consegue este fim, mostrando-nos fora da psicologia humana normal alguns fenómenos mais importantes.

β) Obtém-se o mesmo resultado, científica e metòdicamente, pela *introspecção provocada*. Este método empregado por Binet e pela escola de Wurtzburg, consiste em fazer produzir pelo sujeito experimentado certos actos psicológicos, notando cuidadosamente a série dos estados de consciência realizados na produção destes actos.

b) A experimentação *activa* serve-se principalmente: dos «tests» (ou provas sàbiamente combinadas), dos questionários e do hipnotismo.

α) Os *tests* e *questionários* são poderosos auxiliares no estudo das leis de associação das ideias, do poder motor da imagem, da sugestão, etc.

β) O *hipnotismo* produz, por assim dizer, o vácuo na consciência do sujeito, e permite ao experimentador determinar por sugestão no seu estado puro o fenómeno que quer estudar.

§ 2. — Dificuldades e limites da experimentação psicológica.

A experimentação, tão fecunda nas ciências físicas, encontra na psicologia algumas dificuldades, que lhe limitam extraordinàriamente o uso e a eficácia.

1. **Dificuldades de ordem moral.** — Na física o experimentador não tem outros limites senão a impossibilidade. Na psicologia, o respeito pela pessoa humana opõe-lhe uma barreira, que não pode franquear, mesmo com intuitos científicos. E assim, a ninguém é lícito expor-se deliberadamente às seduções do mal, provocar em si ou nos outros uma paixão má, sob o pretexto de lhes observar o desenvolvimento.

Até o uso do hipnotismo, hoje tão espalhado, não se pode deixar à discrição do psicólogo. Noutro lugar discutiremos a questão delicada, quando é que as vantagens, que se esperam, são tão sérias e tão certas, que compensem as perturbações físicas e morais, que o hipnotismo causa de ordinário nos que a ele se sujeitam (Veja-se abaixo, *Uso e perigos do hipnotismo)*.

2. **Dificuldades de ordem física.** — Supondo resolvida a questão da moralidade, surgem ainda dificuldades de ordem física.

a) Com efeito, os factos psíquicos são quase todos extremamente complexos; nestas condições, as experiências reduzem-se, muitas vezes, a simples tentativas sem resultados seguros.

Por outra parte, o emprego da sugestão, dos questionários e dos *tests* exige uma sagacidade e delicadeza pouco vulgares, sob pena de vermos os resultados falseados, pela mistura de ideias preconcebidas do experimentador, ou de erros mais ou menos conscientes do sujeito submetido à experiência.

b) Contudo há fenómenos muito mais simples, dependentes dum pequeno número de causas, às vezes duma só, que podemos conhecer e cuja intensidade podemos medir. Por isso é neste terreno, que de preferência se fazem as investigações. Daí a origem de duas ciências secundárias experimentais: a *psicofisiologia* e a *psicofísica*.

§ 3. — **A psicofisiologia.**

1. A *psicofisiologia* propõe-se determinar experimentalmente a relação que existe entre o fenómeno psíquico e o processo nervoso ou muscular, que lhe serve de antecedente ou de consequente fisiológico. Estuda a acção produzida no cérebro pela ingestão de certas substâncias: álcool, clorofórmio e morfina, etc. Pela sugestão hipnótica influi directamente na imaginação, para provocar alguns estados de consciência determinados. Helmholtz, Wundt e Charcot adquiriram celebridade pelos seus trabalhos nestas questões delicadas.

2. Ainda que a experimentação fisiológica sobre a pessoa humana tem limites restritos, que seria criminoso transpor, podemos contudo, fundando-nos na analogia que existe entre o organismo humano e os organismos inferiores, fazer, como se diz, *experimentum in anima vili*, e resolver pràticamente alguns problemas.

3. E assim, verificando as perturbações psíquicas, que se seguem às vivissecções animais ou à ablação total ou parcial dos lóbulos cerebrais, determinam-se aproximadamente as localizações cerebrais. Flourens mostrou a distinção, que existe entre a sensibilidade e o conhecimento, pela experiência seguinte: quando se extrai o cérebro inteiro dum animal sem tocar na medula, desaparece a faculdade de perceber e todos os instintos que dela dependem, mas não a sensação.

4. Podemos também utilizar, para a ampliação dos nossos conhecimentos psicológicos, as anomalias, as doenças naturais e algumas operações cirúrgicas, que podem ser necessárias. Em 1728 a operação duma catarata congénita, feita por Cheselden numa criança de catorze anos, demonstrou que se devia distinguir entre os dados primitivos do sentido da vista, e o que ulteriormente se ajunta por associação e indução.

§ 4. — A psicofísica.

A *psicofísica* ou *estesiometria* tem por objecto estabelecer experimentalmente as relações quantitativas entre as diversas sensações e os seus antecedentes *físicos* (luz, som, calor, peso, etc.).

1. Aplica-se, em primeiro lugar, a determinar o mínimo de excitação sensível necessária para a sensação. Pode acontecer de facto que uma luz ou um som sejam tão fracos, que se não possam perceber. Conclui-se daí, que *a excitação deve atingir certa intensidade para fazer sentir a sua presença;* é o que Fechner chama a **lei do limiar;** este limiar deve-se transpor, para que o objecto opere sobre o sentido. A excitação que se encontra imediatamente acima do limiar da consciência constitui o *mínimo sensível.*

Donde, primeiro problema: qual é para cada um dos sentidos o mínimo de excitação necessário?

2. A partir deste ponto mínimo, à medida que cresce a excitação nervosa, cresce também a sensação. Mas crescerá ela proporcionalmente? Novo problema. — É certo, por exemplo, que dez velas causam uma sensação luminosa mais intensa que uma só, e que cem músicos fazem mais efeito do que dez; mas será esta sensação dez vezes mais intensa? — Não; *Weber* (1795-1878) estabeleceu que a *sensação cresce mais lentamente em intensidade do que a excitação correspondente;* e que, quanto mais forte é uma excitação, mais forte deve ser a excitação acrescentada para produzir uma diferença perceptível; de maneira que a mínima excitação adicional perceptível está em relação constante com a excitação inicial *(Lei de Weber).*

3. *Fechner* (1801-1887), dando como demonstrada esta lei, procurou determinar esta relação. Sem pretender que as sensações sejam *quantitativas* mensuráveis, como as excitações, procurou medi-las por via indirecta, determinando *numèricamente* a *relação* que existe entre a sensação e o excitante.

Fechner chama **unidade de sensação** o mínimo sensível, qualquer que ele seja, considerado em si mesmo. Deduz-se daí, que quando uma sensação aumenta de intensidade, sob a influência de excitações cada vez mais fortes, a série contínua destes graus de aumento, que transpõem sucessivamente o *limiar* da consciência, constitui por *definição*, uma progressão aritmética.

Por outra parte, Fechner julgou ter determinado, por múltiplas experiências, que a série de excitações crescentes, que provocam os aumentos consecutivos de sensação, constitui uma progressão geométrica; o que traduzido em linguagem matemática dá a fórmula célebre da lei psicofísica ou *lei de Fechner*: **A sensação cresce como o logaritmo da excitação.**

4. A psicofísica estuda ainda outros problemas análogos. E assim pretende medir quantitativamente a velocidade da sen-

sação, isto é, o tempo decorrido entre a impressão recebida e a sensação experimentada. E verifica que esta reacção tão simples requer, em média, doze centésimas de segundo. Procura também determinar os «círculos da sensação táctil», isto é, o desvio mínimo, que é preciso dar aos braços dum compasso, para que as duas pontas rombas provoquem uma dupla sensação. E nota-se que este desvio mínimo varia segundo as diversas regiões da pele.

§ 5. — Valor das experiências de psicofísica.

1. Parece-nos que a escola alemã lhes exagera muito o alcance, quando proclama que a psicofísica é o *único processo eficaz de análise psicológica*, dando como razão que o facto psíquico só se conhece cientìficamente quando se descobre a *relação quantitativa*, que tem com a causa que o produz.

Reconhecemos que estas experiências concorrem em certa medida para o conhecimento mais cabal dos fenómenos da alma, por lhes determinarem com precisão os antecedentes físicos e fisiológicos; mas sustentamos que, limitando-se as experiências a observar os fenómenos por fora, nada nos podem dizer do trabalho mental que supõem, nem das relações que os fenómenos têm entre si. Sob este aspecto, nunca podem substituir a observação directa pela consciência.

2. Mais ainda, pode dizer-se, que a psicofísica formula com Fechner um problema insolúvel. É possível, sem dúvida, calcular em números a *duração* duma sensação, mas a sua *intensidade* não é susceptível de valor numérico, como não o é a clareza dum pensamento, a força dum motivo, ou a energia duma resolução; e por isso, toda a relação quantitativa entre a intensidade e o seu antecedente físico é necessàriamente arbitrária. (Veja-se adiante, *Natureza qualitativa do facto consciente)*.

A mesma noção de unidade de sensação é completamente arbitrária, e tem o inconveniente de apresentar a sensação como quantitativa e composta, e de transformar, por isso mesmo, em quantidade pròpriamente dita a *intensidade qualitativa*.

Além de que todos os processos imaginados para medir a *velocidade das sensações* ou o *mínimo* necessário *de excitação* carecem de rigor. Por isso, os resultados obtidos variam com os experimentadores.

Concluamos: pondo de parte certas experiências interessantes e certos factos novos, que pôs em evidência, a *estesiometria* não cumpriu a palavra nem realizou o programa; porque apesar de ter conseguido verificar certas relações, falhou sempre que procurou *medi-las*.

CAPÍTULO III

FACULDADE DA ALMA. — DIVISÃO DA PSICOLOGIA

A psicologia propõe-se estudar os factos conscientes, para lhes determinar as causas e formular as leis.

Ora, estes factos são tão numerosos como variados: oiço, sofro, desejo, vejo, quero, lembro-me, duvido, amo, receio, irrito-me, etc., etc... É preciso, antes de mais nada, pôr em ordem estes elementos confusos, classificar os factos pelas suas semelhanças e diferenças, e depois atribuí-los a tantas faculdades quantos forem os grupos irredutíveis que se tenham formado.

ART. I. — Determinação das faculdades

O método que se deve seguir nesta operação compreende quatro processos:

1.º *Observar* atentamente os diversos fenómenos psíquicos, para lhes determinar os caracteres essenciais;

2.º *Compará-los* entre si, para conhecer as semelhanças e as diferenças.

3.º *Agrupar* em classes irredutíveis os que apresentarem o maior número de caracteres comuns;

4.º *Atribuir* cada classe a uma faculdade especial, como efeito à causa.

§ 1. — Classificação dos fenómenos. — Comparando entre si estes fenómenos,

1. Verificamos que muitos apresentam traços comuns:

a) Assim, *ver*, *ouvir*, *lembrar-se*, *imaginar*, etc., *representam* um objecto ao nosso espírito, fazem-nos *conhecer* alguma coisa. Catalogamo-los na categoria dos factos **representativos ou cognoscitivos.**

b) Outros fenómenos, por exemplo, *sofro*, *gozo*, *tenho medo*, *estou triste ou irritado*, têm de comum o carácter de me disporem bem ou mal, de me serem *agradáveis* ou *custosos*. Por outra parte, não representando nada ao meu espírito, não podem ser colocados entre os factos representativos; torna-se pois necessário formar um segundo grupo, o dos factos **afectivos, emotivos** ou **sensitivos.**

c) Enfim, *quero*, *escolho*, *decido-me* a fazer ou a deixar de fazer uma coisa. O carácter próprio destes factos reside numa *tendência*, num *esforço*, pelo qual nos dirigimos para um fim determinado. São os factos **volitivos ou conativos,** como lhes chama Hamilton (de *conor*, *esforço-me*).

2. Por conseguinte: *eu conheço, eu sinto, eu quero;* não existe nenhum facto psicológico, que não entre numa ou noutra destas três categorias, Por outra parte, estas categorias são irredutíveis, porque os fenómenos que compreendem:

a) Revestem caracteres *opostos;*

b) Podem produzir-se independentemente uns dos outros;

c) Finalmente, quando estes factos coexistem, não só não variam sempre paralelamente, mas desenvolvem-se muitas vezes em razão inversa uns dos outros. Assim, uma paixão ou uma sensação, um pouco vivas, bastam para afogar o pensamento; uma grande preocupação pode diminuir e até eliminar a dor.

§ 2. — Dedução das faculdades.

1. Estes três grupos irredutíveis de fenómenos supõem na alma três faculdades correspondentes, que presidem à vida pròpriamente psicológica. São: a faculdade de **conhecimento,** princípio da *vida cognitiva*; a **sensibilidade** ou faculdade de gozar e sofrer, princípio da *vida afectiva;* a **vontade** ou faculdade de nos determinarmos a operar ou não operar, princípio da *vida activa.*

2. Estas potências chamam-se *faculdades*, para distingui-las das *propriedades* físicas e químicas e das *funçoes fisiológicas.*

A faculdade pode definir-se: *o poder que tem a alma de produzir* uma certa classe de fenómenos; ou mais exactamente: *o poder que tem a alma de exercer certos actos ou de sofrer certas modificações.*

ART. II. — Teoria das faculdades

1. A existência e o número das nossas faculdades não são factos de observação directa, mas dedução fundada neste princípio incontestável: todo o acto supõe no ser uma potência proporcionada, e os actos essencialmente distintos supõem também potências distintas.

As faculdades não são «simples factos generalizados, rótulos cómodos para a classificação dos factos psicológicos, sem nenhum valor objectivo», como querem alguns contemporâneos, mas distintos modos de agir dum só princípio de actividade, que separamos mentalmente para estudá-los melhor.

2. Daí a *correlação íntima* que existe entre as diversas faculdades. De facto, toda a actividade psicológica supõe certo conhecimento e certo sentimento; assim como toda a representação é de algum modo afectiva, toda a imagem é mais ou menos motora.

Mais ainda, a vida humana não pode existir, nem sequer conceber-se, sem o concurso das nossas três faculdades. «O homem todo, afirma J. Simon, é necessário ao homem; em cada acção do homem, encontra-se o homem inteiro. Dai-me a inteligência sem a vontade livre, e fareis de mim a criatura mais miserável: Prometeu carregado de cadeias no seu rochedo. Dai-me a sensibilidade sem a inteligência, e serei uma coisa frívola e leve, joguete de todas as tempestades, que se deixa levar sem saber para onde nem para quê. Enfim, uni em mim a inteligência e a liberdade sem a paixão, e terei juntos o poder de agir e a concepção do acto que deveria fazer, e contudo, sentir-me-ei indiferente e apático, como se existisse um abismo entre a vontade de que disponho e a inteligência que suporto» *(Le devoir)*.

ART. III. — Plano e divisão da psicologia

Que ordem seguiremos no estudo das faculdades?

Uns, seguindo a ordem *cronológica* da aparição e desenvolvimento das nossas faculdades, começam pela vida afectiva. De facto a sensibilidade é a primeira que se manifesta na criança. Primeiro sofre e goza; depois abre os olhos, objectiva e conhece; finalmente quer e opera.

Outros preferem ater-se à ordem *lógica* do processo mental e começar pelo conhecimento. Com efeito, em todo o acto mental normal e completo começamos por conhecer um objecto: é a fase cognitiva ou representativa. Depois o objecto afecta-nos bem ou mal, provoca o desejo ou a aversão: é a fase afectiva ou emotiva. Enfim, o sentimento leva-nos a querer ou a repelir: é a fase apetitiva ou volitiva. Com esta ordem nos conformaremos.

A divisão da *psicologia* será pois:

LIVRO I, **Fenómenos fundamentais** da vida psicológica.

LIVRO II, **Vida cognitiva,** ou estudo dos fenómenos do *conhecimento*.

LIVRO III, **Vida afectiva,** ou estudo dos fenómenos da *sensibilidade*.

LIVRO IV, **Vida activa,** ou estudo dos fenómenos da vida *conativa e voluntária*.

LIVRO V, **Problemas gerais** que têm aplicação nos diversos domínios da vida psicológica: a *associação* considerada como lei geral, as *relaçoes entre o físico e o moral*, os *sinais* e a *linguagem*, a *personalidade* e a *ideia do eu*.

LIVRO PRIMEIRO

FENÓMENOS FUNDAMENTAIS DA VIDA PSICOLÓGICA

Antes de começar o estudo das três grandes faculdades do *conhecimento*, da *sensibilidade* e da *actividade*, convém conhecer algumas modalidades gerais da vida psicológica, e algumas leis que regulam todas as suas manifestações. Algumas delas, como o *hábito* e a lei de *associação*, exigem, para serem bem compreendidas, o conhecimento prévio de todo o resto da psicologia; outras, pelo contrário, podem ser estudadas em primeiro lugar, e o seu conhecimento esclarecerá todos os outros problemas. Tais são a **consciência** e a **atenção,** objecto deste primeiro livro.

SECÇÃO PRIMEIRA. — A CONSCIÊNCIA

CAPÍTULO I

NATUREZA E OBJECTO DA CONSCIÊNCIA

Definimos a consciência psicológica: *o poder que tem a alma de se conhecer a si mesma ao agir ou ao ser modificada.* A consciência aparece-nos como o sentimento, que acompanha os nossos factos íntimos, enquanto se produzem, e nos adverte do que vai dentro de nós. Assim, penso, sofro e quero; e *sei* que penso, que sofro e que quero.

ART. I. — Caracteres distintivos e objecto próprio da consciência

§ 1. — **Caracteres.** — A consciência é a propriedade, que certos factos têm, de se manifestarem imediatamente, e por dentro, ao sujeito, no qual se realizam.

Daqui se conclui, que os dados da consciência são absolutamente *imediatos* e *intuitivos*. Neste caso, o objecto do conhecimento identifica-se com o mesmo conhecimento. Sofrer, e saber que sofro, são uma e a mesma coisa; não saber que sofro, é não sofrer. A razão é que o fenómeno consciente não é outra coisa senão a consciência do fenómeno. Podemos pois aplicar ,com toda a verdade, ao facto consciente, o que Berkeley dizia, erradamente, do fenómeno externo: *esse est percipi*, todo o seu ser é ser percebido.

2. Outro carácter da consciência é a *certeza* absoluta. Nesta matéria, a dúvida é contraditória, porque o objecto conhecido não é outra coisa senão o conhecimento, que dele se tem. Mais ainda, a certeza da consciência condiciona todas as outras certezas, por não poder o objecto externo ser conhecido senão enquanto se torna facto de consciência.

3. Finalmente, o domínio da consciência é essencialmente *pessoal*, *impenetrável e incomunicável*. O facto consciente não pode ser conhecido senão pelo próprio sujeito; não se tem consciência senão de si mesmo, como agente ou como modificado.

4. Daí os *limites* desta faculdade. A consciência não atinge directamente os objectos externos; só temos consciência de *conceber* a Deus, de *conhecer* os objectos externos. A consciência limita-se a conhecer o *eu* agente ou modificado, isto é, o eu, os seus actos e os seus estados.

§ 2. — Nota sobre o objecto da consciência

A propósito do objecto próprio da consciência, digamos umas palavras sobre uma teoria singular.

A juízo de muitos filósofos: Hobbes, Bain, H. Spencer, Taine, Ribot e outros, a consciência apreende sòmente a *mudança*, o *choque*, que resulta da passagem dum estado ao outro. Segundo eles, um estado de consciência, que dura, é na realidade uma não-consciência. «Sentir contìnuamente a mesma coisa e nada sentir, vem a dar o mesmo», diz Hobbes. Um ruído monótono adormece-nos: não é percebido; cesse o ruído ou seja substituído por outro, e reaparecerá a consciência.

Que juízo devemos formar desta opinião?

1. Concedemos de bom grado que um estado de alma é tanto mais fortemente sentido, quanto mais contrastar com o estado que imediatamente o precedeu. Uma luz parece tanto mais viva, quanto mais profunda for a escuridão donde saímos. Também é verdade que o estado de consciência, que se prolonga, tende a enfraquecer; mas daí não se segue, que se torne absolutamente inconsciente. A experiência prova, pelo contrário, que os prazeres e as dores não são necessàriamente instantâneos, e que, por con-

seguinte, não cessam, de ser sentidos por durarem certo espaço de tempo: podemos perder a consciência distinta e reflexa dos fenómenos, sem deixarmos de ter deles um sentimento surdo e confuso.

2. E como poderíamos apreender a passagem do primeiro estado ao segundo, sem conhecermos de alguma forma o primeiro e o segundo?

ART. II. — **Duas espécies de consciência**

A consciência pode ser espontânea e reflexa.

1. A consciência *espontânea*, por outro nome, *senso íntimo*, é a forma de consciência, que acompanha os fenómenos pròpriamente psicológicos, e sem a qual ,os nossos actos nos seriam estranhos, não existiriam para nós.

A consciência *reflexa* ou *reflexão*, é um dobrar-se a alma deliberadamente sobre si mesma, para atentamente se observar. Supõe, além do acto da consciência espontânea, que lhe fornece o objecto, a atenção que a isso se aplica, e, se o acto já não está presente, a memória que o relembra.

2. Daí as diferenças que distinguem estas duas espécies de consciência.

A consciência espontânea, por ser inseparável do facto psicológico, tem necessàriamente a mesma duração e intensidade, ao passo que a consciência reflexa nem sempre se lhe pode acomodar sob este duplo aspecto. Mais ainda, não pode aplicar-se senão a um número de factos relativamente restrito. Enfim, só o homem é capaz de dobrar-se deliberadamente sobre si mesmo, para conhecer que pensa, opera e sente.

3. Já se vê o que se deve responder à pergunta: a consciência é uma faculdade pròpriamente dita?

Sob a forma espontânea, a consciência não é uma faculdade nem mesmo um facto especial; é o carácter *específico* dos fenómenos psicológicos; e exprime a propriedade, que eles têm, de serem experimentados e sentidos enquanto existem.

ART. III. — **A consciência não é um epifenómeno**

Na opinião de Maudsley, Ribot e de alguns psicólogos contemporâneos, a consciência não é, em suma, mais do que um elemento acidental e fortuito, que se ajunta ao fenómeno fisiológico, sem lhe modificar em nada a sua natureza. É um «epifenómeno», uma espécie de iluminação interna, que se limita a torná-lo visível, desde que atinge certa intensidade.

Esta hipótese pode parecer engenhosa; mas, de facto, é de todo insuficiente para explicar os factos.

1. Em primeiro lugar, não se pode negar, que a consciência contém alguma coisa de novo, alguma coisa que *aparece* e não existia antes e, por conseguinte, um verdadeiro *fenómeno*, de natureza especial, cujas origens é mister explicar e cujas consequências se torna necessário determinar.

2. A aparição do facto consciente, longe de ser uma modificação acidental do processo cerebral, revela uma vida superior à vida puramente fisiológica. Os acontecimentos físicos e fisiológicos contentam-se com existir; o facto da consciência, porém, só existe enquanto e porque se conhece, e esta propriedade de transparência para si mesmo constitui a sua essência e a sua realidade.

CAPÍTULO II

NATUREZA QUALITATIVA DO FACTO CONSCIENTE

Já notámos muitas vezes que um dos caracteres essenciais do facto consciente é estar fora da ordem da quantidade pròpriamente dita. Vamos insistir neste ponto e demonstrar que o facto consciente é de natureza essencialmente qualitativa. Demonstrá-lo-emos se provarmos que o facto de consciência não é a soma de fenómenos inconscientes, ou *infinitamente pequenos* conscientes, e que não é também o composto de fenómenos elementares conscientes, mas que, pelo contrário, se apresenta simplesmente como pertencente a uma ordem puramente qualitativa.

ART. I. — **O facto consciente não é a soma de elementos inconscientes**

Segundo Leibniz, Schopenhauer, Hamilton e Taine, o facto consciente é a soma, a *integração* de estados elementares inconscientes.

§ 1. — **Exposição desta teoria.**

1. Ouvimos o bramido do mar, diz Leibniz, mas não temos nenhuma consciência do ruído de cada onda, e menos ainda, de cada gota de água; e contudo, se não percebêssemos estes ruídos elementares e inconientes, não perceberíamos o ruído total. Da mesma forma, diz Hamilton, uma floresta vista de longe, dá a impressão duma faixa verde. Ora esta sensação é produzida por milhões de sensações inconscientes, excitadas por cada uma das

folhas das árvores dessa floresta. Em conclusão, estes fenómenos não são necessàriamente conscientes; nem se tornam conscientes senão ao atingirem determinada intensidade; e todo o fenómeno consciente não é definitivamente, senão a soma, a *integração* de estados inconscientes.

2. Acumulam exemplos para provar a existência destes elementos inconscientes em cada uma das formas da nossa vida psicológica.

a) Vida intelectual. — Conhecemos muitas coisas: e a prova está em que a memória no-las lembra em dados momentos; e contudo estes conhecimentos existem em nós de maneira absolutamente inconsciente. Da mesma forma, a associação das ideias, a imaginação, a invenção das hipóteses pelo sábio, a concepção da obra de arte pelo artista são fruto dum trabalho lento absolutamente oculto à consciência. A distracção e a preocupação não deixam igualmente penetrar na esfera consciente grande número de verdadeiras percepções.

b) Vida afectiva. — Quando se sofre, basta às vezes uma preocupação súbita, uma conversação um pouco animada, para tornar inconsciente a dor; contudo a dor não deixa de existir, porque, terminada a conversação, volta com toda a violência. Dá-nos sono uma leitura monótona e o moleiro adormece ao sussurro do moinho; estes ruídos tornam-se pois inconscientes sem deixar de ser percebidos, já que despertamos logo que se interrompem. Também temos sentimentos de afecto ou de antipatia para com muitas pessoas; quem se atreverá a dizer que temos sempre consciência deles?

c) Vida activa. — A quantos actos nos não levam maquinalmente o instinto e o hábito! O pianista, por exemplo, tem por acaso consciência dos inumeráveis actos de vontade, que faz, para colocar os dedos sobre o teclado, segundo as indicações da partitura? E nós mesmos, nos actos mais reflectidos, temos sempre consciência dos motivos que nos determinam?

Há pois, na nossa vida consciente, bom número de factos estritamente inconscientes, que nela exercem influxo incontestável. Posto isto, nada nos impede de admitir que os últimos elementos da consciência sejam inconscientes.

§ 2. — **Discussão.** — 1. Sem dúvida, há estados de consciência tão fracos e tão fugazes que são *quase* inconscientes; mas daí a admitir que são absolutamente inconscientes, não é acaso como se disséssemos: há extensões muito pequenas, logo há extensões inextensas?

2. De facto, bom número dos exemplos que nos opõem, são fenómenos *subconscientes*, como depois veremos, e não absoluta-

mente inconscientes. Assim, no caso do moleiro, é preciso admitir que o ruído do moinho formava na consciência uma espécie de pedal surdo e contínuo; porque a paragem do moinho, ao suprimir esta parte integrante da consciência total, formou o contraste suficiente para despertar o moleiro.

3. A objecção fundada no ruído do mar parte do falso suposto que, se uma causa produz determinado efeito, todo o fragmento dessa causa produzirá necessàriamente um fragmento do efeito; ora, há muitos casos, em que se requer um mínimo de intensidade na causa, para produzir o efeito e, sem essa intensidade, não produzirá nem o mínimo fragmento desse efeito. Tal é precisamente o caso da sensação. A sensação é necessàriamente consciente ou então não existe: e para que seja consciente, é mister que a causa física tenha a força requerida para impressionar suficientemente o órgão, sem o quê a sensação não se produzirá em nenhum grau.

Sem razão, pois, pretendem ver no facto de consciência só a integração de estados inconscientes.

ART. II. — O facto consciente não é a soma de elementos conscientes

1. O facto consciente não é também, como afirma a escola associacionista, a soma de outros factos *conscientes* elementares. A mesma unidade, com que nos aparece, no-lo mostra suficientemente. Uma série de cem estados de consciência só formará um único estado consciente, se lhe ajuntarmos um centésimo primeiro, que será a *consciência da série* (W. James).

2. Mas a razão principal, para rejeitar a hipótese da composição quantitativa dos estados de consciência, é que estes excluem absolutamente a noção de *medida comum*, essencial à quantidade: *um prazer duplo* de outro, *a metade duma dor* são expressões sem sentido.

3. Seguir-se-á daqui porventura que o acto consciente não pode ser mais ou menos intenso? A intensidade maior ou menor dos factos conscientes não supõe que se lhes possa aplicar brutalmente uma medida comum: é um *análogo da quantidade* nos domínios da qualidade.

CAPÍTULO III

A CONSCIÊNCIA CLARA E O INCONSCIENTE

ART. I. — **A corrente da consciência clara**

§ 1. — **A consciência clara é contínua.**

Descartes concebia a alma como uma substância cuja essência ou natureza só seria *pensar*. Não podia pois admitir nenhuma interrupção na consciência, sem admitir, por isso mesmo, o aniquilamento da alma. Mas, na realidade, nada se opõe a que a consciência esteja totalmente abolida durante o sono profundo ou uma síncope.

Ao voltar o estado normal de vigília, a nova série dos nossos estados psicológicos liga-se ìntimamente à que se extinguiu no sono; e a consciência de hoje reconhece-se, sem hesitação, como o *prolongamento* da de ontem.

2. Além disso, mesmo quando julgamos não ter *pensado em nada*, um exame mais rigoroso revela-nos o devaneio mais ou menos vago a que nos tínhamos abandonado.

Esta continuidade de consciência, designou-a James com o nome feliz de **corrente da consciência.**

«A consciência, diz ele, não se manifesta a si mesma como talhada em pequenos fagmentos; a consciência desliza. Se o queremos exprimir em metáforas tiradas da natureza, devemos usar as de «*ribeiro*» e de «*corrente*». *É o que faremos de aqui em diante; falaremos da corrente do pensamento, da consciência e da vida subjectiva*».

§ 2. — **O conteúdo da consciência muda contínuamente.**

1. Por uma parte, todo o *objecto* é um facto concreto, cuja realidade infinitamente complexa nunca se reproduzirá absolutamente idêntica ao que é actualmente. Por outra, o *sujeito* cognoscitivo ou sensitivo, pelos esforços contínuos da vida orgânica e da vida consciente, nunca se mantém idêntico a si mesmo: ficando o *mesmo*, torna-se constantemente *outro*. Por isso, o produto destes dois factores — e portanto o conteúdo do facto consciente actual, — é um acto *único*, que nunca mais se reproduzirá.

Tal é o sentido da frase de Heráclito: Δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, ninguém se banha duas vezes no mesmo rio.

2. Nesta corrente da consciência, nem todas as ondas têm a mesma natureza, nem o mesmo valor. Acompanhemos ainda a James na sua análise.

Certos estados conscientes são-nos muito familiares. Têm nomes determinados: o prazer, o pesar, a vista de tal espectáculo, o gosto de tal comida, a impressão de tal acção realizada. Outros, e não são de menor importância, parecem ser acessórios dos primeiros, não tendo outra missão, senão emoldurá-los, estabelecer ligações entre eles, e conduzir a nossa consciência dum a outro destes estados, considerados como os únicos que interessam. Os primeiros poderiam chamar-se *estados substantivos*, e os outros, *estados transitivos*.

Estes, geralmente menos observados, devem chamar a nossa atenção.

3. Com efeito, formam como que a corrente mesma da nossa consciência, na qual mergulham e são arrastados os estados substantivos. A propósito destes estados devemos notar:

a) A *dificuldade* que há de os observar pela introspecção, sem os destruir ou deformar. — «Não são outra coisa senão voos para uma conclusão, e isto mesmo os torna imperceptíveis; retê-los em pleno voo é aniquilá-los; esperar que atinjam a conclusão, é esperar que a conclusão os eclipse e os esmague na sua massa compacta».

b) A *realidade e importância* destes estados. — Um pouco de atenção deve fazer-nos reconhecer que grande parte da nossa vida psicológica é ocupada por estes estados instáveis e inominados. Por conseguinte, diz ainda W. James, «se verdadeiramente os estados conscientes não são mitos, *assim como há na natureza relações entre os diversos objectos, com a mesma segurança, e maior ainda, há estados de consciência que possuem estas relações...* Se nos colocamos no ponto de vista *objectivo*, falaremos de relações reais que se manifestam; se nos colocamos no ponto de vita *subjectivo*, devemos falar da corrente da consciência, que se amolda a cada uma delas e as tinge com a sua própria cor. Em ambos estes aspectos surgem inumeráveis relações; e devemos desesperar de poder formular todos os seus matizes nas nossas línguas actuais».

4. Não obstante, a querermos tratar a psicologia com alguma subtileza, devemos reabilitar, «no seu lugar e dignidade psíquica, estes estados de consciência brandos e inarticulados» e para isso enumerar com W. James alguns deles: «Em boa justiça, assim como falamos de sensações de *azul* e de *quente*, deveríamos também falar de sensações de relações e de matizes, de sensações de *mas* de *por* e de *se*...».

Suponhamos que três pessoas nos dizem sucessivamente: «Espere!» «Oiça!» «Olhe!» Estas três chamadas provocam na nossa consciência três atitudes de expectativa completamente diferentes... Contudo não temos palavras para classificar estes três estados de consciência; só podemos exprimi-los pelos verbos: esperar, ouvir e olhar». É um estado transitivo ainda «a intenção de dizer uma coisa antes de a dizer», estado de consciência muito real e que em algumas naturezas é às vezes tão *forte*, que produz a ilusão de ter já dito o que se está para dizer.

Enfim todos os estados, mesmo os que parecem merecer melhor o nome de substantivos pela nitidez e brutalidade com que se abrem caminho na consciência, arrastam com eles, a modo de *franja* ou de *harmônicos*, um pouco dos estados transitivos sobre os quais flutuam.

Tal é a impressão súbita causada em nós por um trovão: «até na apercepção dum trovão se introduz, para aí continuar a apercepção do silêncio anterior; o que ouvimos no estampido do trovão não é o trovão *puro*, mas o «trovão que corta o silêncio e com ele contrasta». Subjectivamente a consciência do trovão envolve a *consciência* do silêncio e do seu desaparecimento. Seria coisa dificultosa encontrar numa consciência concreta estado tão limitado ao presente, que nele se não descubra algum fagmento do passado imediato».

Este fragmento, arrancado na sua maioria aos estados transitivos, é o que, a partir de W. James, se chama a *franja* dos estados conscientes.

ART. II. — **Subconsciente e psiquismo inconsciente**

§ 1. — **O Subconsciente.**

1. A consciência não segue o seu curso só em plena luz; às vezes perde-se para reaparecer pouco depois, enriquecida com novos elementos e com a aparência de ter continuado secretamente, em marcha subterrânea, as mesmas operações de juízo e de raciocínio que de ordinário realiza em plena luz. Mais ainda entre o desaparecimento e o reaparecimento, a corrente da consciência nem sempre ficou totalmente oculta.

2. É uma actividade profunda; parece que todas as funções psicológicas se foram produzindo como na sombra. Paralelamente a este trabalho surdo continua a corrente da consciência clara, onde, de vez em quando, emerge e se torna perfeitamente consciente esta vida psicológica profunda, e donde não está totalmente ausente, mesmo quando lá não se faz claramente sentir. Pode seguir-se, com efeito, na consciência, clara como que a *projecção* do que se passa no plano inferior.

Exemplo: anuncia-se de manhã aos estudantes uma boa notícia, um passeio ou um feriado extraordinário, antes de fazerem o ponto escrito. Resulta daí, em primeiro lugar, uma alegria plenamente consciente; mas o ponto lá está a reclamar toda a atenção. Começa-se o ponto e não se pensa mais no passeio próximo. Contudo este pensamento não está totalmente ausente e matiza de cor alegre toda aquela manhã: é a projecção na consciência clara. Depois, de vez em quando, a propósito de tudo e de nada, o pensamento distinto do passeio volta ao espírito; e de cada vez o acompanham considerações novas, reflexões e projectos formados no plano subterrâneo, onde o pensamento alegre continua sòzinho o seu caminho.

3. Tal é a corrente da consciência a que pròpriamente se chama o *subconsciente*. Poderia definir-se: *a actividade psicológica mais ou menos inconsciente em si mesma, mas consciente tanto no ponto de partida e de chegada, como pela sua projecção na consciência clara.*

§ 2. — O psiquismo inconsciente.

No subconsciente a consciência não está por completo ausente, mas está enfraquecida. Poderá ir esta diminuição até *à inconsciência actual completa*, sem destruir o carácter *psicológico* do fenómeno?

1. Atendo-nos ao uso, que restringe o nome de *psicológico*, na plena significação da palavra, ao que é actualmente consciente, evitaremos falar de fenómenos psicológicos inconscientes. Chamaremos *psíquicos* estes fenómenos, se é que existem.

2. Mas existem? A experiência mostra-nos que um problema, longe ainda da solução na véspera, se encontra algumas vezes resolvido, ou perto disso, ao despertarmos dum sono profundo. O mesmo resultado se obterá ainda só pelo facto de interromper a investigação activa, entregando-se a uma recreação moderada mas completa.

Juízos e raciocínios lògicamente encadeados aí se foram seguindo, e todavia todo o conjunto do processo passou completamente despercebido. Seria coisa evidentemente arbitrária recusar a esta actividade o nome de psíquica: — e contudo foi em si mesma rigorosamente inconsciente.

3. Podemos pois concluir que existe uma corrente de vida psíquica, onde se produzem operações semelhantes às que chamamos psicológicas, e que esta corrente passa oculta à consciência *clara*, e pode até ser em si mesma *totalmente despercebida*. No primeiro caso, chamamo-la pròpriamente *subconsciente;* no segundo, merece o nome de *psiquismo inconsciente*.

Entre o consciente, o subconsciente e o inconsciente, escalonam-se graus de consciência de contínuo decrescente. Os autores, para designar estes graus, empregam muitas vezes indiferentemente os termos *inconsciente* ou *subconsciente*.

§ 3. — Importância psicológica do psiquismo inconsciente

1. Compreende-se fàcilmente a importância desta actividade. Por ela se perfaz em nós um trabalho, cujas fases diversas escapam ao nosso exame directo e cujo resultado será às vezes uma verdadeira revolução psicológica.

2. O psiquismo inconsciente ou subconsciente tem grande importância na *associação das ideias e dos sentimentos*. Por conseguinte, exerce influência:

a) Na *memória*, que por ele pode ser transformada, sem o sabermos, em *imaginação criadora*.

b) Na *imaginação*, sobretudo no trabalho de *invenção artística*. Alguns artistas descreveram o fenómeno, chamando-lhe *inspiração*.

c) Nas *associações motoras*. «No inverno, costuma dizer-se, é que se aprende a nadar, e no verão a patinar».

d) O inconsciente influi também, por meio da imaginação, no exercício das faculdades superiores de *concepção* e de *raciocínio*. H. Poincaré expôs o papel que o inconsciente desempenha na invenção das matemáticas. (Veja-se adiante, *Método das matemáticas)*.

e) Enfim, a influência do inconsciente faz-se sentir muito na formação dos estados complexos da alma em que tomam parte o sentimento, a imaginação e a razão: factos somenos, um encontro, um espectáculo, uma leitura, dão impulso a um trabalho profundo, que prossegue surda e constantemente, canaliza em seu proveito elementos de toda a espécie, modifica lentamente a orientação das nossas ideias e dos nossos gostos, e não se revela às vezes à consciência clara, senão quando é demasiado tarde para lhe destruir os efeitos. Dizer duma conversão, dum espectáculo ou duma leitura: «*Isso não me faz impressão*» é uma jactância anticientífica (¹).

APÊNDICE

A PSICANÁLISE

Além das representações inconscientes, no sentido indicado, existem também tendências em acção, para lá do campo da consciência e da subconsciência. Deve-se a Freud o estudo sistemático deste sector da vida humana.

As primeiras conclusões da Psicanálise foram sucessivamente sendo aperfeiçoadas, quer pelo próprio Freud, quer pelos seus discípulos e adversários.

(¹) Os diversos estados psicológicos não se apresentam isolados; fazem parte da corrente da consciência e pertencem a um sujeito determinado. Desta dupla relação resultam acções e reacções, que exercem um influxo mais ou menos considerável no conjunto da vida psicológica. Esta condição dos fenómenos psicológicos é o que se chama a *lei da relatividade*.

Os dois elementos essenciais da lei da relatividade são a lei de *contraste* e a lei da *síntese*. (Veja-se *Cours*, I, pp. 65-66).

Entre estes há a destacar Adler e Jung, fundadores, respectivamente, da Psicologia Individual e da Psicologia Analítica. Quais as ideias gerais da Psicanálise?

1. As representações conscientes apresentam-se ìntimamente ligadas não só às representações recentemente esquecidos, mas também ao inconsciente infantil, segundo Freud, e mesmo ancestral, segundo Jung.

2. A passagem para o inconsciente das representações e a sua volta à consciência depende da interacção das várias tendências, cada uma das quais procura realizar-se mediante as representações respectivas.

3. Pode haver repressão consciente e inconsciente das tendências e, consequentemente, das representações. Da repressão, consciente ou inconsciente, contra as leis do psiquismo, surgem diversas perturbações. Importa, por isso, conhecer essas leis, para restabelecer quando se perdeu, o equilíbrio psíquico.

4. É ao *recalcamento*, ou à repressão inconsciente, que Freud atribui a responsabilidade de bom número de perturbações psíquicas, pelas energias que não encontram o seu emprego próprio e se utilizam em processos anormais. Deve substituir-se, por isso, o recalcamento inconsciente pelo *domínio livre e em plena luz* das tendências e das respectivas representações, na medida em que devem ser reprimidas.

5. A Psicanálise serve-se, como método próprio, da *análise dos sonhos*, das *associações livres* e da *psicopatologia da vida quotidiana*, para determinar as tendências e representações inconscientes em acção debaixo da vida consciente. Não obsta a isso a aparente independência entre os dois sectores da vida psíquica: cada uma das tendências esforça-se por realizar-se, e quando o não pode fazer claramente, por causa do recalcamento, procura fazê-lo *mais ou menos veladamente*.

6. Na base do psiquismo está, segundo a Psicanálise, um *conflito* de forças opostas, cada uma das quais procura impor-se: as tendências eróticas, ou a *libido*, e as tendências para a realização do homem ideal, ou o *super-ego*.

7. Este dualismo de tendências que Freud reconhece, basta para provar que a *libido* não é o elemento último de toda a vida psíquica. Devem pois rejeitar-se as afirmações de muitos psicanalistas que viam na libido o constitutivo único de toda a vida psíquica do homem *(pan-libido)*, caindo assim nas maiores aberrações. Mesmo o fundador da Psicanálise e muitos dos seus seguidores que não chegaram a estes extremos da pan-libido, levados no entanto por està tendência, caíram em erros absolutamente inadmissíveis ao pretenderem explicar psicanalìticamente a natureza dos valores humanos mais nobres e puros, a essência da arte, a origem da religião, etc.

Em conclusão: a *concepção psicanalítica*, como interpretação total do homem, não se pode admitir. Porém o *método da Psicanálise*, que permite estudar as tendências obscuras do homem, quando aplicado com critério, tem levado e pode levar a conclusões apreciáveis.

Secção segunda. — A ATENÇÃO

CAPÍTULO I

NATUREZA E CARACTERES GERAIS DA ATENÇÃO

ART. I. — Natureza da atenção

§ 1. — A atenção é uma função geral.

1. As nossas diferentes operações psicológicas podem produzir-se de duas maneiras opostas: ou se fazem com consciência *dispersa* e móvel, ou pelo contrário com *concentração* e *fixação* das faculdades sobre o objecto; por outras palavras, a vida psicológica é *distraída* ou *atenta* (¹).

2. A experiência mostra-nos que a atenção afecta não sòmente os estados de conhecimento, mas também todos os outros estados psicológicos.

§ 2. — Definição e duas formas gerais de atenção.

1. A característica mais geral da atenção, a que se encontra em todas as suas manifestações, é a *concentração* das energias do sujeito sobre o objecto. Esta será a sua definição:

A atenção é a concentração das faculdades sobre um objecto.

Quando se aplica a um objecto externo, constitui a *observação (atenção externa)*; aplicada às ideias abstractas ou aos fenómenos da consciência, chama-se *reflexão (atenção interna)*. Não obstante, como a observação inteligente das coisas anda sempre acompanhada de algum trabalho sobre as ideias que sugerem, concebe-se que a observação científica não se dê sem certa reflexão.

2. Esta concentração pode dar-se de duas maneiras:

a) Ou provém da acção do objecto que se impõe ao sujeito, prendendo-lhe as faculdades; e é a atenção *espontânea* ou *passiva*. fenómeno que se observa mesmo nos animais.

A esta primeira forma de atenção pertencem a *preocupação* de espírito, e certos fenómenos mais característicos como a *estupefacção*, a *obsessão* e a *fascinação*.

b) Ou então à acção do objecto ajunta-se uma reacção deliberada do sujeito, que apreende o objecto e concentra voluntà-

---

(¹) Às vezes estabelece-se oposição entre a atenção e o *hábito*. E esquece-se que um se pode habituar a prestar atenção. (Veja-se abaixo, *O hábito activo*).

riamente sobre ele as suas faculdades. Esta segunda forma de atenção, própria dos sêres inteligentes, chama-se atenção *voluntária* ou *reflexa*.

ART. II. — **Caracteres da atenção**

A atenção, como acabamos de ver, apresenta-se sob duas formas opostas, uma voluntária e a outra espontânea. Examinemos os caracteres comuns a ambas.

§ 1. — **Caracteres gerais.** — 1. A atenção é **analítica.** Numa impressão complexa fixa-se nos elementos que nos interessam.
2. Por isso mesmo é **exclusiva** e **absorvente.** Concentrando as faculdades sobre um pormenor, faz-nos passar por alto todos os outros. Elimina mais ou menos completamente do campo da consciência todos os estados psicológicos concomitantes em proveito do único objecto sobre o qual se fixa.

Mas, em compensação, a atenção aviva os fenómenos sobre os quais se dirige; o mais seguro meio de aumentar a dor ou a tristeza, é dirigir sobre elas a atenção.

3. A fixidez exclusiva da atenção sobre um só objecto constitui o assim chamado **mono-ideísmo.** Esta propriedade dá origem muito naturalmente a outra, que lhe parece oposta: o **poli-ideísmo.** O interesse, que põe no seu objecto exclusivo, faz com que a atenção evoque associações de ideias, de imagens e sentimentos que com ele têm alguma relação. Donde um poli-ideísmo, não digo *disperso*, o que seria a negação da atenção, mas *convergente* e ordenado, segundo as exigências da impressão dominante. (Veja-se adiante, *Influência da lei de interesse sobre a atenção*).

§ 2. — **Caracteres da atenção espontânea.** — São os caracteres gerais que acabamos de enumerar, ajuntando-lhes o carácter de *necessidade passiva*.

§ 3. — **Caracteres da atenção voluntária.** — Aos caracteres comuns a toda a atenção, a atenção voluntária ajunta a *aplicação activa* ao objecto, a *rejeição positiva* das impressões divergentes e, quando o objecto carecer de interesse imediato, a *retomada querida* e constante das operações psicológicas que lhe dizem respeito, até que se descubra e entre em jogo um elemento de interesse imediato que provoque a atenção espontânea.

CAPÍTULO II

LEIS DA ATENÇÃO

As leis da atenção são *fisiológicas* e *psicológicas.*

ART. I. — **Leis fisiológicas**

Segundo T. Ribot, os concomitantes físicos da atenção podem reduzir-se a três grupos: fenómenos *vaso-motores*, fenómenos *respiratórios* e fenómenos *motores* ou expressivos. Todos denotam um estado de convergência do organismo e de concentração do trabalho.

1. Fenómenos *vaso-motores* ou de *circulação:* o sangue aflui especialmente aos centros cerebrais, que entram em jogo, e retira-se da periferia.

2. Fenómenos *respiratórios:* «o ritmo da respiração altera-se, retarda-se e sofre por vezes interrupção temporária... Muitas vezes, em casos semelhantes, inspiramos prolongadamente para renovar amplamente o ar dos pulmões. Este suspiro tem por objecto oxigenar o sangue narcotizado pela paragem voluntária da respiração» (Ribot).

3. Fenómenos *motores:*

a) Para a atenção *externa*, dá-se a adaptação dos órgãos dos sentidos, convergência e acomodação dos olhos, aplicação do ouvido... A testa contraída enruga-se, os olhos e a boca abrem-se amplamente; — inibição geral dos movimentos; o auditório subjugado pelo interesse imobiliza-se, deixa de tossir, etc.

b) Para a atenção *interna*, franzem-se as sobrancelhas, fecha-se a boca e apertam-se os lábios. Em geral, como no primeiro caso, inibição dos movimentos do corpo; porém às vezes certos movimentos, o andar por exemplo, favorecem a reflexão.

ART. II. — **Leis psicológicas**

Resumem-se numa só, que é a lei da **concentração,** donde se seguem:

1. *A contracção do campo da consciência*, que se traduz pelo carácter já mencionado de *mono-ideísmo analítico*, *exclusivo e absorvente.*

2. *A intensidade maior* das operações atentas:

a) Na percepção os pormenores ganham relevo;

b) Na sensação afectiva a impressão é mais viva;

c) A expectação do fenómeno psicológico, na atenção *expectante e prepercepção*, aumenta a rapidez e a facilidade da sensação, pela adaptação prévia das faculdades do sujeito. Às vezes a expectativa é tão intensa, que chega a produzir, por si só, a sensação esperada dando lugar assim a alucinação.

3. A *lei do ritmo*. A atenção um pouco demorada no mesmo objecto, não pode manter-se absolutamente contínua sem embotar e destruir o próprio facto consciente. A atenção prolongada está sujeita a flutuações e interrupções. Esta lei do ritmo aplica-se a todas as formas e a todos os graus da atenção. (Veja-se *Cours*, *I*, p. 70).

4. A *influência da vontade livre na atenção*. Podemos aplicar livremente as nossas faculdades a um objecto actualmente apreendido. Para fazer durar esta atenção, a vontade recorrerá aos *factores de interesse*.

ART. III. — Duas teorias da atenção

§ 1. — Teoria fisiológica.

Condillac e Taine só vêem na atenção uma *sensação predominante*. Ribot, por sua vez, retoma esta explicação, e procura mostrar que ela é suficiente para explicar até a atenção *voluntária*. A seu ver, de acordo com Maudsley, «a consciência é o resultado e não a causa da excitação. Na reflexão não se trata, como se admite ordinàriamente, de dirigir a consciência ou a atenção sobre a ideia, mas de dar à ideia suficiente intensidade para que se imponha à consciência».

2. — Teoria psicológica.

A teoria *psicológica*, convenientemente entendida, reconhece o que há de verdade na explicação fisiológica. É por demais evidente que as manifestações motrizes não são *só* efeitos ou causas da atenção, mas, pelo contrário, são seus *elementos constitutivos* necessários: são a sua parte orgânica, o *corpo*. Uma vez mais se confirma palpàvelmente a verdade da doutrina escolástica da unidade do composto humano. Mas, a explicação psicológica traz um complemento necessário ao mecanismo orgânico, pondo em relevo esta actividade directriz, que selecciona e favorece as associações úteis, e que, se não existisse, o fenómeno da atenção voluntária nem sequer se podia conceber.

CAPÍTULO III

IMPORTÂNCIA DA ATENÇÃO E MEIOS DE A DESENVOLVER. — OBSTÁCULOS DA ATENÇÃO

ART. I. — Importância da atenção e meios de a desenvolver

§ 1. — Importância da atenção espontânea.

De tudo o que vimos dizendo, deduz-se com evidência que a vontade de estar atento não se pode exercitar no vácuo absoluto do espírito. A atenção voluntária *provoca*, *dirige e reforça* a atenção espontânea, mas não a substitui.

§ 2. — Importância da atenção voluntária.

A atenção voluntária desempenha um papel decisivo na nossa vida *intelectual* e *moral;* a ela devemos o valor científico dos nossos conhecimentos e o valor moral dos nossos actos.

1. Sendo, na sua maioria, muito complexos os objectos que a natureza apresenta ao nosso estudo, é indispensável a atenção para conseguir o conhecimento claro e preciso que nos permita comparar e discernir as relações e diferenças, e, por conseguinte, definir e classificar. A atenção voluntária é uma condição da memória e da imaginação científica que descobre analogias e concebe hipóteses. É ela que dá origem à admiração salutar que, no dizer de Platão, é o princípio da ciência e da filosofia. Numa palavra, como afirma Malebranche, «*a atenção é uma espécie de oração natural*, *pela qual alcançamos que a razão nos ilumine*».

A atenção mantida e constante pode desenvolver consideràvelmente o alcance dum espírito medíocre; e, mesmo para o génio, é a condição da fecundidade. Perguntaram a Newton como tinha conseguido descobrir a lei da atracção universal: *Pensando sempre nisso*, respondeu.

2. A atenção não é menos necessária, sob o ponto de vista *moral*. Liberta-nos do automatismo do instinto ou do hábito, e torna-nos assim verdadeiramente senhores de nós mesmos e das nossas operações.

Acresce que, pela influência considerável que exerce sobre a imaginação, a atenção bem dirigida é um recurso precioso na luta contra as paixões, e muitas vezes o único meio para as vencer. Podemos pois concluir com Bossuet, que «*a atenção torna os homens graves*, *sérios*, *prudentes*, *capazes das maiores empresas e das mais altas especulações*».

§ 3. — Meios de desenvolver a atenção.

Em algumas pessoas, a atenção só lentamente se fixa; noutros, é superficial ou incapaz de manter-se muito tempo. Como poderemos corrigir estes defeitos?

1. Antes de mais nada podemos, porque a atenção *voluntária* não é senão a vontade que aplica deliberadamente as faculdades ao seu objectivo; ora nada está tanto na nossa mão como a nossa vontade.

2. Além disso, segundo uma lei, o espírito está tanto menos exposto à distracção, quanto mais intensamente estiver aplicado a um assunto; e tanto mais se aplicará, quanto mais se interessar. Por conseguinte, o meio geral de dirigir indirectamente a atenção *espontânea* é compenetrar-nos da importância das coisas que nos ocupam, para conseguirmos despertar por elas um vivo interesse.

ART. II. — Obstáculos e doenças da atenção

§ 1. — Obstáculos da atenção. — O contrário da atenção é a *distracção*. A atenção concentra num só ponto todos os nossos recursos intelectuais: donde, a sua fecundidade; a distracção dispersa-os: daí provém a sua impotência.

1. Podemos distinguir duas espécies de distracção. Uns distraem-se duma coisa por terem *concentrada* a atenção noutra: estão *absorvidos;* outros distraem-se pela *dispersão* da atenção por tudo o que os rodeia: estão *dissipados*. A primeira espécie é a distracção dos sábios; a segunda, a das crianças e a dos espíritos levianos.

2. Há outras acidentais e passageiras, como as sensações demasiado intensas, o ruído, o movimento, os espectáculos variados e sobretudo a dor física. E inversamente o sossego, o repouso do corpo e dos sentidos, o silêncio e a escuridão são outras tantas condições, que nos dispõem naturalmente para a reflexão.

3. Mencionaremos ainda o *cansaço* proveniente dum longo trabalho intelectual. A atenção supõe uma tensão do sistema nervoso e em particular do cérebro, que não pode manter-se muito tempo sem certo esgotamento.

§ 2. — Doenças da atenção. — Além dos obstáculos *passageiros* que enumerámos, há outros *permanentes* que constituem verdadeiras *doenças da atenção.*

1. O *idiotismo* ou estupidez natural consiste numa anemia congénita do cérebro e do sistema nervoso, que dá em resultado a incapacidade absoluta de prestar atenção.

2. A *monomania* é o estado dum espírito assediado por uma ideia, até ao ponto de lhe ficar vedado tudo o que com ela se não

relaciona. O tratamento desta doença consiste em fazer sair o monomaníaco, a todo o custo, do círculo de ideias que o tiranizam, para devolver ao espírito a independência e liberdade de atenção.

3. A *demência*, ou loucura pròpriamente dita, é o estado de espírito atravessado por um turbilhão de ideias e de imagens incoerentes, que em nenhuma se pode fixar.

Todas estas doenças são quase sempre incuráveis; em todo o caso não podem ser curadas, diz Flourens, senão na medida em que se chega «*a trazer o insensato à atenção, pela atenção à reflexão, e pela reflexão à razão*».

LIVRO SEGUNDO

A VIDA COGNITIVA

CAPÍTULO PRELIMINAR

FUNÇÕES E OPERAÇÕES COGNITIVAS

Falando com propriedade, o *conhecimento* não se define. Porque a noção de conhecimento é mais clara do que qualquer definição, e entra sempre e necessàriamente em todas as fórmulas explicativas que se tentam dar. A *expressão* mais adequada do conhecimento parece ser esta: *conhecer é representar-se alguma coisa*. Assim *ver*, *lembrar*, *julgar e reflectir* são fenómenos de conhecimento, porque todos apresentam o carácter comum de representar alguma coisa ao espírito (¹).

1. Os objectos do conhecimento podem reduzir-se a três: o *mundo* externo e sensível, a *alma* e os seus fenómenos, o *absoluto* e as *relações necessárias* das coisas.

Daí três funções fundamentais da vida cognitiva.

A **percepção externa,** que conhece o mundo sensível e os seus fenómenos;

A **consciência** ou *senso íntimo*, que conhece o *eu*, os seus *actos e modificações;*

A **razão,** que apreende as relações necessárias das coisas, tais como a identidade, a causalidade, a finalidade, a lei, o princípio, numa palavra, o elemento absoluto, que se encontra em todos os conhecimentos, bem como em todos os seres e fenómenos.

2. A *percepção externa* e a *consciência*, cada uma por sua forma, são funções experimentais. Tendo por objecto o indivíduo, o facto concreto sensível ou inteligível, procedem por observação. Têm por fim fornecer *dados* para o conhecimento.

(¹) No vocabulário da filosofia moderna, a palavra *inteligência* designa muitas vezes a *faculdade geral de conhecer*. Esta terminologia, que tende a confundir as operações sensíveis com as tradicionais, não é admitida universal e constantemente. Preferimos conservar a linguagem tradicional que distingue entre conhecimento intelectual e sensível.

3. À percepção externa anda ligado o conhecimento sensível interno com as suas funções de *associação*, de *imaginação* e de *memória* sensível.

Com a consciência está relacionada a faculdade dos *primeiros princípios*, ou princípios directivos do conhecimento.

4. A *razão* tem por fim realizar o grau e o modo de conhecimento intelectual, próprio do espírito humano, por meio das ideias abstractas ou *conceitos*, dos *juízos* e dos *raciocínios*.

5. As diferentes operações da vida cognitiva representam o objecto, quer duma maneira material e sensível, quer fora das condições da matéria. Daí a divisão deste segundo livro em duas partes:

I.ª Parte: CONHECIMENTO SENSÍVEL, *compreendendo* a *percepção externa:* os sentidos externos; e o conhecimento sensível *interno:* associação das ideias, memória e imaginação.

II.ª Parte: CONHECIMENTO INTELECTUAL, compreendendo os dados da *consciência;* o conhecimento intelectual *abstracto:* conceitos, juízos e raciocínios; as ideias primeiras e os *primeiros princípios*.

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO SENSÍVEL

Secção primeira. — A PERCEPÇÃO EXTERNA

A percepção externa é a *faculdade de conhecer o mundo material e os seus fenómenos por meio dos órgãos sensórios.*

1. A percepção externa é uma faculdade colectiva, que compreende certo número de formas particulares chamadas *sentidos*, aos quais correspondem órgãos especiais.

Não se deve confundir o *sentido* com o *órgão.*

Considerado em si mesmo, o órgão é uma parte do corpo; e o seu estudo pertence à anatomia e à fisiologia.

Não é só a alma que sente e percebe; a prova disto está em que, certa noção de extensão anda mais ou menos misturada a todas as nossas percepções. Ora, não pode admitir-se que a alma só, sendo essencialmente simples, possa ser directamente impressionada pela extensão como tal.

Por conseguinte, a extensão exige para ser percebida o concurso dum órgão material, por si mesmo extenso, intimamente unido à alma e formando com ela um só princípio de operação, que é pròpriamente a faculdade de sentir e de perceber.

Daqui se segue que não é só a alma nem só o órgão que percebe, mas o homem pelo *órgão animado. Sentire est compositi*, «o sentir pertence ao composto (de alma e corpo)», dizia Aristóteles.

2. A percepção externa supõe, antes de mais nada, uma sensação que a provoque, isto é, certa modificação psicológica experimentada pelo sujeito ao contacto mediato ou imediato de algum objecto externo.

Podemos pois definir a percepção externa: *o acto pelo qual conhecemos um objecto, que por meio de alguma das suas qualidades sensíveis provocou em nós a sensação.*

CAPÍTULO I

A SENSAÇÃO

A percepção externa supõe, como dissemos, uma sensação que a provoca. Cumpre, pois, estudar desde já, em si mesmo, este fenómeno fundamental. Como o conhecimento de que é o primeiro elemento, a sensação também não se pode *definir*. Podemos contudo descrevê-la e examinar-lhe a natureza.

§ 1. — A sensação é um facto consciente.

Logo à primeira vista, distingue-se a sensação de qualquer outro fenómeno material, porque é essencialmente algo de *experimentado*, de percebido; melhor ainda, não é outra coisa senão o acto mesmo de experimentar e de perceber; numa palavra, é um *facto consciente*, e não é *senão* isso.

§ 2. — A sensação é absolutamente distinta da propriedade do objecto que a provoca.

Esta distinção, diz H. Taine, «é fácil de fazer; porque a propriedade pertence ao objecto e não a nós, ao passo que a sensação pertence-nos a nós e não ao objecto. O sumo de limão tem sabor ácido; isto quer dizer que o sumo de limão tem uma propriedade desconhecida capaz de provocar em nós uma sensação bem conhecida de sabor ácido».

§ 3. — A sensação é distinta da modificação fisiológica que a condiciona.

Todos os factos fisiológicos se reduzem afinal a modificações físicas, químicas ou mecânicas da matéria viva. Que relação existe, se é que a há, entre estes fenómenos e as sensações? (1).

§ 4. — A sensação é essencialmente qualitativa.

1. A sensação, como o vimos, é logo à primeira vista e exclusivamente *um facto consciente*. Derivam daí imediatamente duas consequências:

a) Considerada em si mesma, não pode ser observada senão pela consciência.

---

(1) Já o tinha dito Leibniz: «Vemo-nos obrigados a confessar que a percepção e o que dela depende é inexplicável pela mecânica, isto é, pelas figuras e movimentos; e se imaginássemos uma máquina cuja estrutura fizesse pensar, sentir e ter percepções, poderíamos concebê-la ampliada conservando as mesmas proporções, de forma que nela entrássemos como dentro dum moinho. Isto suposto, ao examiná-la por dentro, só encontraríamos peças que se movem umas às outras e nada com que pudéssemos explicar a percepção» *(Monadologia)*.

b) Por isso mesmo aparece imediatamente como *qualitativa*, capaz de maior ou menor *intensidade*, excluindo porém absolutamente qualquer ideia de medida comum quantitativa e de *composição* pròpriamente dita.

CAPÍTULO II

OS SENTIDOS EXTERNOS E AS SUAS PERCEPÇÕES PRIMITIVAS

ART. I. — A sensação representativa

§ 1. — **Natureza.** — Enquanto um certo número de sensações só participam da natureza do conhecimento pela propriedade que têm de ser *conscientes*, outras representam, além do sujeito afectado, um *objecto* que se manifesta, antes de mais nada, como distinto do sujeito e a ele externo. As primeiras são as *sensações afectivas* e pertencem à «sensibilidade»; as outras chamam-se *sensaçoes representativas* e algumas vezes *percepções*. Destas nos vamos ocupar presentemente.

§ 2. — **Sensação representativa e percepção.**
No vocabulário adoptado pela maioria dos filósofos modernos, as palavras «sensação representativa», ou simplesmente «sensação» exprimem o fenómeno psicológico que acabamos de descrever, — reacção fatal, simples apreensão sensível, sem *juízo* algum sobre a natureza, existência e exterioridade do objecto. A palavra «percepção» pelo contrário, reserva-se para a apreensão sensível enquanto é elaborada pelas nossas faculdades superiores e contém, ao menos implìcitamente, algum juízo sobre a natureza, existência ou exterioridade do objecto. «*Ver uma cor branca é uma sensação, ver uma folha de papel branco é uma percepção*» (Dunan).

ART. II. — Os sentidos externos; objectos próprios de cada sentido; número dos sentidos

Percepção primitiva é a sensação representativa, que cada um dos sentidos pode experimentar *por si mesmo*, *independentemente do concurso dos outros sentidos*, de forma que, quem não tivesse o uso desse sentido não poderia por forma nenhuma conhecer esse objecto.

§ 1. — **O olfacto.** — O objecto próprio do olfacto são os *odores*. Os odores são devidos a partículas materiais, muito ténues, que emanam de certas substâncias e que transportadas pelo ar vêm impressionar a membrana pituitária, onde se ramifica o nervo olfactivo.

§ 2. — **O gosto.** — O objecto próprio do gosto são os *sabores*. Exerce-se ao contacto da língua com os corpos sápidos mais ou menos dissolvidos pela saliva.

O gosto e o olfacto têm entre si estreitas relações, e a sua acção combina-se na percepção da maior parte dos sabores.

§ 3. — **O ouvido.** — O objecto próprio do ouvido é o *som* com sua *altura*, *intensidade* e *timbre*.

a) A *altura* (ou tonalidade) do som depende do *número* de vibrações do ar num dado tempo; sob este aspecto distinguem-se os sons graves e agudos.

b) A *intensidade* do som depende da *amplitude* das vibrações; o mesmo som pode ser forte ou fraco.

c) O *timbre*, segundo as investigações de Helmholtz, depende do número e da natureza das notas harmónicas, que acompanham a nota fundamental; o número e a natureza dos harmónicos variam com as diversas espécies de instrumentos, e daí provém a diferença entre a mesma nota dada por diversos instrumentos, por exemplo entre o *lá* da flauta, do piano ou do violino.

§ 4. — **A vista.** — Seu objecto próprio, é em primeiro lugar:

1. A *cor* com o seu *matiz*, *intensidade* e *reflexo*.

a) O *matiz* ou a *espécie* da cor depende do comprimento das ondas luminosas. Distinguem-se sete cores fundamentais do espectro, de cuja reunião resulta a cor branca.

b) A *intensidade* da cor depende da quantidade de luz.

c) O *reflexo* provém do jogo dos matizes secundários, que podem acompanhar a cor fundamental, — reflexos cintilantes, aveludados, etc.

2. Além da cor, a vista percebe também a *extensão*, que lhe é inseparável; porque é impossível ver e até conceber uma cor inextensa. A *extensão colorida*, com os limites que lhe determinam a forma ou a figura, tal é o objecto adequado da vista.

§ 5. — **O tacto.** — 1. O objecto próprio deste sentido é em primeiro lugar a *extensão resistente* com as três dimensões de altura, de comprimento e de largura; em outros termos, é a forma sólida dos corpos.

A resistência admite graus, segundo o estado fluido, líquido ou sólido do corpo resistente.

2. Além da extensão resistente, o tacto percebe também o *movimento*.

O *movimento* é percebido, quer pelo tacto *passivo*, isto é, pelo contacto directo do móvel, que impressiona sucessivamente diversas partes do nosso corpo; quer pelo tacto *activo*, isto é, pelo jogo dos músculos da mão ou mesmo dos olhos, que se esforçam por seguir o móvel nas suas posições sucessivas.

3. O tacto pode realmente considerar-se como o sentido fundamental. É isto precisamente o que explica como uma certa noção de *extensão* e de *resistência* se encontra misturada em todas as nossas percepções.

§ 6. — Número dos sentidos externos.

A questão do número dos sentidos externos suscita dois problemas distintos: Podem *conceber-se* outros sentidos diferentes dos que enumerámos? — Temos *de facto* outros sentidos, além dos cinco mencionados?

Notemos antes de tudo, que o sentido compreende essencialmente um *órgão* especial, destinado a produzir no sujeito uma *sensação* especìficamente determinada. Haverá pois tantos sentidos quantos forem os aparelhos psicológicos irredutíveis, que correspondam a esta definição.

1. Para responder à primeira questão, basta considerar:

a) que nada nos autoriza *a priori*, a julgar que os cinco sentidos, vulgarmente admitidos, esgotam todas as categorias de sensações possíveis.

b) que certos animais parecem guiar-se por meio de sensações de que nós não temos experiência; os pombos correios utilizariam para esse fim um sentido magnético, que a influência das tempestades perturbariam.

2. Perguntou-se se o homem possuía, a título de faculdades sensíveis distintas, um sentido *térmico* ou sentido da temperatura, um sentido da *dor*, um sentido de *orientação* e de *equilíbrio* e um sentido geral ou *cinestésico*.

Se encontrarmos para estes sentidos *órgãos* especiais e *sensações* irredutíveis a quaisquer outras, estes sentidos existirão; caso contrário, serão apenas *modalidades* particulares de um dos sentidos já conhecidos. (Veja-se *Cours*, I, pp. 88-89).

APÊNDICE

CLASSIFICAÇÃO DOS SENTIDOS

O exame do objecto próprio dos diferentes sentidos permite-nos avaliar-lhes a importância respectiva e classificá-los colocando-os sob diferentes pontos de vista.

1. **Sob o ponto de vista da utilidade orgânica.** — Sob este aspecto, o *olfacto* e o *gosto* têm o primeiro lugar. São eles de facto que, pelo atractivo e pela repugnância que lhes inspiram os alimentos, determinam ou moderam o apetite; por isso nenhum animal poderia ser privado destes sentidos, sem que dentro em breve se visse condenado a morrer.

A seguir vem o *tacto passivo*. Quanto aos outros sentidos parece não serem indispensáveis à vida física.

2. **Sob o ponto de vista estético.** — Primeiro a *vista* e depois o *ouvido* são dois sentidos artísticos por excelência: no homem normal também o *tacto activo*, mas em muito pequena escala.

Por si mesmo, o *gosto* e o *olfacto* não têm nenhuma relação com a beleza; são sensíveis apenas ao agradável.

3. **Sob o ponto de vista científico e intelectual.** — O sentido mais instrutivo é o *tacto activo* exercido pela mão. Só ele nos dá a *extensão* nas três dimensões; só ele percebe claramente a resistência; e pelo esforço muscular de que precisa permite-nos distinguir o eu do não-eu; é ele também o ponto de partida das noções fundamentais da exterioridade, da objectividade e por conseguinte de toda a percepção: ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων «a mão é o orgão dos órgãos» (1).

Vem em segundo plano a *vista*, que só conhece a extensão em duas dimensões, e a seguir o *ouvido*.

O *gosto* e o *olfacto* antes nos afectam que nos instruem; são mais subjectivos que objectivos e, como tais, fornecem mais dados à sensibilidade que ao conhecimento.

4. **Sob o ponto de vista social.** — Nas relações que mantemos com os nossos semelhantes parece ser o *ouvido* o principal meio de comunicação, por perceber a palavra, que é o vínculo das inteligências e a condição das sociedades. Vem imediatamente depois a *vista*. Finalmente o tacto, que até certo ponto os pode suprir a ambos, como o demonstra a educação, tão interessante sob o aspecto psicológico, de alguns cegos, surdos e mudos de nascença; por exemplo, a educação da jovem americana Laura Bridgeman e a de Maria Heurtin, admitida em 1895 entre as irmãs surdas-mudas de Larnay (Viena), e mais recentemente ainda, a de Helena Keller.

---

(1) Contudo não devemos exagerar a importância das mãos a ponto de pretender com Anaxágoras *que o homem pensa porque tem mãos*. O valor e eficácia dum sentido, como o de qualquer outro instrumento, depende sobretudo de quem o emprega, e o grande alcance intelectual do *tacto* provém sobretudo da razão, que lhe interpreta e utiliza os dados. É neste sentido que Aristóteles pôde dizer, invertendo os termos à proposição de Anaxágoras: *O homem não é superior aos animais porque tem mãos, mas tem mãos porque é superior aos animais.*

CAPÍTULO III

PERCEPÇÕES ADQUIRIDAS: A EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS

ART. I. — Natureza e mecanismo das percepções adquiridas

§ 1. — **Natureza.** — Em geral, chama-se *percepção adquirida:* tudo o que um sentido parece perceber fora e como acréscimo do seu objecto próprio.

Usa-se também às vezes o nome de percepções adquiridas, para designar as percepções primitivas, enquanto se tornaram mais distintas ou mais extensas pelo exercício. Não obstante, estas percepções não são adquiridas senão quanto ao *grau;* porque neste caso o sentido não sai realmente fora do seu objecto próprio, mas só o percebe mais distintamente.

As verdadeiras percepções adquiridas, de que vamos falar, são-no quanto ao *objecto* mesmo; percebem mais e outra coisa além do seu objecto próprio. Aristóteles e os escolásticos davam-lhes o nome de *sensíveis comuns* para os distinguir dos *sensíveis próprios*, que correspondem às percepções primitivas.

Assim o objecto próprio da vista é a extensão colorida e nada mais; o objecto próprio do ouvido é ùnicamente o som com a sua altura, intensidade e timbre; e contudo os sentidos nunca se contentam com o seu objecto próprio, e por conseguinte os dados que nos fornecem excedem em muito a sua competência.

Donde vem este acréscimo, e como explicar nas nossas percepções este elemento estranho, que constantemente se lhes junta?

§ 2. — **Mecanismo das percepções adquiridas.**

1. Quando digo: *estou a ouvir um sino*, como é que o meu ouvido chegou a apreender a natureza e a dimensão do objecto sonoro? Analisemos este fenómeno.

O fenómeno abrange como que três tempos:

a) Primeiro, tocou o sino perto de mim; o ouvido percebeu o objecto próprio, isto é, o som grave com timbre determinado; ao mesmo tempo a *vista* mediu as dimensões do objecto sonoro e verificou as oscilações.

b) Notei, por meio de comparações repetidas, primeiro, que os sinos têm sonoridade característica; segundo, que existe relação constante entre a gravidade do som percebido pelo ouvido e as dimensões do sino percebidas pela vista.

c) Estes dois dados acabaram por associar-se no meu espírito, e, com o auxílio da razão, pude formular esta lei: que a determinada sonoridade correspondem determinadas dimensões do objecto sonoro, e concluir da gravidade do som que ouço para o volume do sino que não vejo.

2. De mesma forma se mostraria como a vista consegue avaliar as distâncias.

Em resumo, as percepções que chamamos adquiridas, menos que percepções, são induções rápidas ou mesmo simples associações de imagens, nas quais por um efeito de hábito o primitivo e o adquirido se fundiriam tão ìntimamente no nosso espírito que os confundimos a ambos com a designação comum de percepção.

Podemos pois definir a percepção adquirida: **a associação que, graças a experiências repetidas, se formou entre os dados primitivos de vários sentidos, permitindo-nos passar espontâneamente de uns aos outros.**

ART. II. — **A educação dos sentidos**

As percepções adquiridas formam-se em nós por um trabalho espontâneo ou reflectido chamado *educação dos sentidos* (¹).

A educação dos sentidos faz-se, ou simplesmente por meio dos outros sentidos, ou pelo concurso de funções ou de faculdades superiores aos sentidos externos: associação das ideias, atenção, imaginação, memória e inteligência.

§ 1. — **Educação dos sentidos por meio dos outros sentidos.**

1. O *objecto* desta educação é permitir aos nossos diferentes sentidos que *uns supram os outros*, e em especial que a aplicação rápida e fácil da vista e do ouvido substitua o uso muito lento e custoso do tacto. A vista e ouvido, por causa da rapidez e extensão dos seus dados, são os que se educam mais fácil e vantajosamente. Mas o sentido educador por excelência é o *tacto activo*, por isso mesmo que é o mais objectivo e o mais preciso de todos.

2. A educação de uns sentidos por meio dos outros faz-se sem a intervenção reflexa das nossas faculdades superiores. Consiste sobretudo nos aperfeiçoamentos espontâneos, que o tacto proporciona às sensações da vista. Esta intervenção do tacto

---

(¹) A educação dos sentidos começa desde a mais tenra idade. Vemos a criança pequenina empreender, logo que entrou no mundo, um sistema completo de experiências. Procura tocar tudo o que vê, olhar o que toca, levar à boca tudo o que pode alcançar. E assim espontânea e ràpidamente se formam nela as associações e induções que vão ampliar tão notàvelmente o alcance dos sentidos. É evidente que quanto mais tempo a atenção se consagra a este trabalho e mais se multiplicam as observações e as comparações, tanto mais seguras, rápidas e variadas se tornam as percepções adquiridas.

faz-se de duas maneiras: por meio das sensações musculares e *cinestésicas* (das duas palavras gregas: κίνησις, movimento e αἴσθησις, sensação), espécie de tacto dos olhos: depois pelo *tacto* activo pròpriamente dito. (Veja-se *Cours*, I, pp. 94-95).

§ 2. — Educação dos sentidos pelas faculdades superiores.

Os nossos conhecimentos intelectuais acerca do objecto percebido, as recordações, a imaginação, as funções de atenção e de associação alargam e enriquecem as nossas percepções, e por conseguinte, contribuem para a educação dos sentidos.

1. **A inteligência.** — É incontestável que conhecemos de maneira muito mais confusa e rudimentar um objecto de que nada *sabemos*, do que um objecto do qual temos já algumas noções; vemos os objectos com as cores, dimensões e figura que sabemos terem, e não com essas mesmas qualidades tais como elas impressionam fìsicamente os nossos olhos. Um leitor inteligente *vê* as palavras como as adivinha, e não como estão materialmente impressas.

2. **A imaginação.** — A parte, que a imaginação tem nas ilusões sensíveis, mostra a influência que pode exercer na educação dos sentidos. O poeta e o artista nas suas contemplações e a criança nos seus jogos *vêem* os objectos muito diferentes do que são na sua prosaica realidade; pondo de parte o ritmo especial dum dobre a finados, os sinos no dia dos fiéis defuntos não têm o mesmo som que no dia de Páscoa.

3. **A associação das ideias, a memória e a atenção.** — Todas estas faculdades ou funções da nossa vida psicológica, segundo o rumo, que derem ao nosso espírito, revestirão espontâneamente com este ou aquele aspecto particular os dados da sensação.

4. Ajuntemos ainda que esta educação dos sentidos pelo espírito se diversifica e especializa em cada pessoa, segundo as *experiências da sua vida* e *profissão*. Assim no mar o marinheiro consegue distinguir num relance de olhos a distância, as dimensões reais e até a nacionalidade dum navio, quando outros menos exercitados só percebem um objecto que mal se avista.

ART. III. — Vantagens e inconvenientes das percepções adquiridas

1. As percepções primitivas, por se limitarem a traduzir em linguagem psicológica a acção dos agentes externos nos nossos órgãos, estão menos sujeitas a ilusões. Pelo contrário, as per-

cepções adquiridas, por serem o resultado de induções ou associações mais ou menos precipitadas, expõem-nos mais fàcilmente ao erro e a falsas interpretações.

2. Mas, ainda que as percepções adquiridas são menos seguras, têm por outra parte a vantagem de nos elucidarem sobre os objectos ràpidamente, a distância e sem fadiga; ao passo que as percepções primitivas exigem a aplicação sucessiva dos diferentes sentidos e portanto a presença ou mesmo o contacto imediato do objecto. Não há dúvida que, se tivéssemos só percepções primitivas, teríamos muito menos probabilidades de errar, mas o nosso conhecimento do mundo externo ficaria reduzido a pobreza extrema. — Além de que, falando com propriedade, as percepções adquiridas não nos enganam.

ART. IV. — **Erros dos sentidos**

Chamam-se assim as ilusões a que estamos sujeitos no uso dos sentidos: assim o sol parece-nos ter um palmo de diâmetro e girar à volta da terra; um pau meio mergulhado na água parece-nos quebrado, etc.

§ 1. — **Sua natureza.** — Comecemos por notar que, falando com rigor, os sentidos não nos enganam. Por si mesmos são incapazes de verdade e de erro; pois limitam-se a transmitir as impressões que recebem, sem nada afirmar. Somos nós que nos enganamos ao interpretar mal os seus dados.

1. Deste modo certas condições *físicas:* o meio que se interpõe, a iluminação, a posição dos objectos, etc., podem ser para nós ocasiões de erro, quando são diferentes daquelas a que estávamos habituados. São prova disso as ilusões do desenho e da pintura, que conseguem representar num plano vertical o côncavo e o relevo, as distâncias e todos os efeitos da perspectiva, só com a disposição das sombras e das cores e com a fixação dos contornos.

2. Da mesma forma, certos estados *fisiológicos* passageiros (febre), ou permanentes (daltonismo) (¹) expõem-nos a afirmar do objecto o que em realidade só pertence ao órgão. E assim, sob a influência da febre, as bebidas açucaradas parecerão amargas e a temperatura suave parecerá fria.

3. Enfim, há ainda causas *psicológicas* de erros, que provêm do hábito que formou o espírito de induzir sem dados suficientes

---

(¹) O daltonismo é o defeito do órgão visual, que o torna insensível a certas impressões e por conseguinte o leva a confundir certas cores, por exemplo, o verde o vermelho, o azul e o violeta.

ou de associar a algumas percepções, ideias ou imagens que lhes são estranhas.

§ 2. — **Meio de evitar os erros.** — Duas condições se requerem para evitarmos os erros nas nossas percepções: uma relativa à *aplicação* dos sentidos, a fim de obtermos dados *sérios;* outra relativa à *interpretação* destes dados, para deles deduzirmos conclusões *certas.*

1. Quanto à aplicação dos sentidos:

a) Antes de mais nada, verifiquemos se os nossos órgãos estão sãos e no seu estado normal.

b) Consultemos cada um dos sentidos sobre o seu objecto próprio, e não perguntemos a um o que pertence a outro, nem perguntemos aos sentidos o que os sentidos não nos podem dar, como por exemplo a substância.

c) Asseguremo-nos de que o objecto está suficientemente *presente* ao sentido, e de que o meio é *homogéneo*, não influindo assim nas dimensões, na cor nem na posição aparente do objecto.

d) Não nos esqueçamos de conferir os dados de um sentido com os dos outros.

2. Finalmente, é preciso interpretar bem os dados dos sentidos: é o trabalho do juízo esclarecido pela essência, instruído pela experiência e exercitado pelo hábito.

CAPÍTULO IV

A PERCEPÇÃO DO MUNDO EXTERNO — ORIGEM DA NOÇÃO DE CORPO

A percepção do nosso próprio corpo, tal como a possuímos no estado adulto, parece demasiado complexa, para poder ser considerada como um dado primitivo. Nós mesmos ainda nos lembramos, sem dúvida, de alguns progressos que fizemos neste conhecimento.

Na formação da *noção do nosso próprio corpo* o trabalho da consciência passa por três fases:

1.º A consciência agrupa todas as nossas sensações em torno de um sujeito único ao qual as refere;

2.º Distingue deste sujeito outros fenómenos diferentes dele e que não lhe pertencem: é a oposição entre o *eu* e o *não-eu;*

3.º Toma posse mais ampla da *natureza* do corpo:

a) distinguindo as suas diversas partes,

b) localizando as diversas sensações.

c) coordenando estas diversas sensações entre si, quer sejam afectivas, quer representativas.

Por meio deste tríplice trabalho, a consciência forma o que se chama o *atlas visual* e o *atlas táctil e muscular;* e une estes atlas num só sistema *sensitivo-representativo*.

Pormenorizemos estas diversas operações.

§ 1. — **Primiero estádio.** — O primeiro estádio da vida consciente parece limitar-se a experimentar sensações bastante confusas, e a atribuí-las espontâneamente a si mesmo, sem as distinguir nìtidamente nem entre si nem do sujeito. É de crer que na corrente turva e confusa da consciência da criancinha emergem ràpidamente alguns ilhéus: pontos fixos em volta dos quais começa a organizar-se a vida, tendo por elemento primordial o fenómeno *nutritivo* com os seus acessórios.

Nesta primeira fase a consciência apreende confusamente o *sujeito*, mas não o opõe a nenhuma coisa: é a *matéria* da consciência do eu à espera ainda da *forma*.

§ 2. — **Segundo estádio.** — No segundo estádio a criança parece tomar consciência de que há objectos em redor dela: a *luz*, as cores vivas, tudo o que *mexe*, chamam-lhe a atenção; distingue já certo número de coisas que agradam e outras que desagradam, aceita as primeiras e repele, mais ou menos violentamente, as segundas: o *eu* distingue-se já do *não-eu*, mas tanto um como o outro são ainda duas massas confusas.

§ 3. — **Terceiro estádio.** — No terceiro estádio deslinda-se a confusão.

1. *A distinção entre o sujeito e o objecto torna-se* mais nítida. podemos verificá-lo pela maneira como a criança *olha* para os objectos que a rodeiam. Até então *via-os* simplesmente e em conjunto. Agora os olhos adiantam-se às coisas, adaptam-se-lhes pela *acomodação e convergência*. Começa a série das inumeráveis experiências e descobertas.

2. Graças ao dado primitivo da sua própria extensão corporal, por meio do *tacto passivo* e *activo*, a criança adquire as noções de *extensão* e de *exterioridade*, que a põem em contacto com o próprio corpo e com o mundo externo. — O conhecimento da posição relativa dos diferentes objectos que a cercam, bem como das diversas partes do próprio corpo, a localização exacta das diversas sensações e percepções e a sua coordenação, tudo isto é o resultado dum longo trabalho de educação pessoal, que ocupa os primeiros meses da vida.

3. À falta de recordações precisas, temos uma prova dupla do que acabamos de expor:

a) Prova positiva. — A observação das acções e gestos da criança mostra-no-la contìnuamente ocupada a fazer experiências de toda a espécie, tanto em si como nos outros objectos. Bem depressa aprende a levar a mão sem hesitar ao sítio onde sente dor, a dirigi-la para onde os olhos lhe revelem um objecto fácil de agarrar, ou que promete ser interessante. Logo que a locomoção lhe for acessível, aprenderá melhor ou pior a dar direcção aos seus passos e a medir o esforço pela distância que deve percorrer. Toma nas mãos uma campainha, porque é objecto bonito e brilhante; mas ao ver que se produz som agradável, a criança admira-se pergunta-se a si mesma donde procede o som e agita a campainha perto dos ouvidos. Associa então o próprio movimento, o objecto que tem na mão e o som percebido. Assim, na sua pequenina inteligência, se coordena pouco a pouco, relativamente aos *objectos exteriores*, o mundo desconexo das diversas percepções. — O mesmo acontece com a *localização* das suas diversas *sensações*. A criança vê o dedo onde experimenta uma picada ou uma queimadura; conhece também, por experiência *cinestésica*, o movimento que deve executar a outra mão para socorrer o dedo ferido; as experiências *cinestésicas*, à medida que se forem precisando, ir-lhe-ão dando a posse de toda a sua massa corporal, cada vez mais bem explorada.

Assim nascem no espírito e se enriquecem estes conjuntos de conhecimentos determinados sobre a posição relativa dos diferentes órgãos, das sensações que neles experimenta e dos objectos que por meio deles conhece. Estes complexos diferem, consoante forem devidos às impressões da vista, às do tacto, ou às dos sentidos muscular ou cinestésico: formam o que Taine chamou o *atlas visual* e o *atlas táctil e muscular*. Acabamos de ver como por experiências repetidas os formou e coordenou a criança.

b) Prova negativa. — A prova *negativa* ou melhor a contraprova tira-se do seguinte facto: os cegos de nascença, curados em idade adulta, necessitam de bastante longa educação para interpretar os dados da vista e coordenar o atlas visual, novo para eles, com o atlas táctil e muscular, já completamente constituído. É-lhes necessário, como às criancinhas, tocar o objecto visto e aprender, como uma lição, as novas concordâncias que vão decifrando. O cego de *Cheselden*, refere Taine, «com os olhos não fazia ideia da forma de nenhuma coisa, não distinguia umas coisas das outras... Como tinha de aprender muitas coisas ao mesmo tempo, esquecia-se de bastantes, aprendendo e esquecendo, como ele mesmo confessava, mil coisas no dia. Por exemplo, tendo-se esquecido muitas vezes qual era o cão e qual o gato, tinha vergonha de o perguntar. Um dia agarrou o gato que ele conhecia muito bem pelo tacto, olhou fixamente para ele durante muito tempo, pô-lo no chão e disse: — Agora, bichano, já te reconhecerei quando te voltar a ver»...

§ 4. — Empirismo e nativismo.

Para explicar a origem da nossa ideia de extensão e de distância propuseram-se duas teorias célebres chamadas a teoria *nativista* e a teoria *empirista* ou *genética*.

1. **Teoria empirista.** — A teoria empirista ou genética defende que a *extensão* e a *exterioridade espacial* não são *dados primitivos*, mas noções adquiridas. Primitivamente todas as nossas sensações eram inextensas e puramente qualitativas, e só por associação e *educação* lhes demos a forma extensa. — Esta teoria não pode resistir à argumentação seguinte que lhe opõem os *nativistas:* Se a extensão e a exterioridade espacial não fossem dados primitivos, nem sequer dados deviam ser. Com efeito, seria impossível construí-los pela simples associação de fenómenos psicológicos inextensos e meramente qualitativos.

2. **Teoria nativista.** — A teoria nativista reveste ainda duas formas diferentes: a teoria nativista exagerada e a mitigada.

a) Na sua forma *exagerada* de senso comum vulgar, sustenta que a intuição de *extensão externa* e de *distância* é dado primitivo e de nenhuma forma adquirido; os olhos possuem essa intuição a primeira vez que se abrem para contemplar a natureza: os patos pouco depois de nascer correm para a água, acompanham a mãe, apanham o biscato com o bico, e tudo isto sem hesitações. Não se nota nestes actos nenhum vestígio de educação.

— O argumento *prova demasiado.* Esta adaptação tão perfeita, logo desde o primeiro instante, mostra-nos que se trata dum *instinto.* A consciência *humana*, pelo contrário, prova com factos irrecusáveis a falsidade do nativismo exagerado como podemos verificar na maneira, que tem a criança, de adquirir o conhecimento do seu corpo e de formar o seu atlas visual ou o atlas táctil e muscular.

b) Teoria nativista mitigada.

Os *filósofos nativistas* admitem que a *extensão*, pelo menos em conjunto, é um dado *primitivo*, sobre o qual assenta a educação dos sentidos e que fornece matéria às associações que vêm aperfeiçoar este primeiro dado. Distinguem-se entre si consoante concedem maior ou menor influência à educação dos sentidos, na percepção da *terceira dimensão* e da *distância.*

Todos de comum acordo admitem contra *Berkeley*, que o *relevo* e a *distância* dos objectos só podem ser percebidos pela vista, graças ao concurso desse tacto impròpriamente dito, que são as sensações musculares dos olhos no esforço que fazem para a acomodação e convergência; mas enquanto uns com *James* pretendem conseguir, sem o concurso do tacto, uma apreciação bastante exacta da terceira dimensão, outros com *Paul Janet* distinguem entre o facto de ver a *distância*, e a vista ou a *apreciação da distância*. Para estes últimos a educação pelo tacto é necessária para avaliar a distância, mas não para adquirir a noção de exterioridade espacial, por ser esta noção necessàriamente primitiva, como ficou estabelecido ao refutarmos a teoria empirista ou genética.

Concluamos pois, em conformidade com o nativismo mitigado que apesar de a distância e o relevo dos objectos não serem dados primitivos da vista, mas exigirem para serem percebidos pelo menos o tacto dos olhos de que falámos, contudo não é menos verdadeiro, que uma certa sensação mais ou menos vaga de *extensão* e *exterioridade espacial* é dado primitivo susceptível de ser aperfeiçoado, mas nunca substituído pela educação.

APÊNDICE

VALOR OBJECTIVO DA NOÇÃO DO CORPO

Qualidades primárias e qualidades secundárias

Acabámos de explicar a *génese* da noção de corpo; era a resposta a uma questão *psicológica*. Vem agora outra série de problemas; mas de ordem *metafísica:* corresponderá a estas aparências alguma realidade fora do nosso conhecimento? Existem ou não os corpos? E, dado que existam, terão o mesmo grau de realidade todos os modos de ser, com que se nos apresentam aos sentidos? A resposta a estes problemas será o objectivo deste apêndice.

I. — Valor objectivo da noção de corpo.

I. — Existência do nosso próprio corpo. — Se atendermos à nossa *consciência* devemos reconhecer que a *voluminosidade* é qualidade comum a todas as sensações: ora é *absolutamente inconcebível* que um ser inextenso, ou, o que é o mesmo, incorpóreo, *sinta* (¹), como *suas*, sensações deste género. Só o facto de as sentir (ainda que, por absurdo, fossem *ilusões)*, prova, por conseguinte, duas coisas: a *realidade* da extensão e a natureza *imediata* e *primitiva* da percepção que dela temos (²).

(¹) Não é contraditório que o espírito *conheça* mesmo perfeitamente a sensação, mas é impossível que a *experimente*, isto é, que a conheça imediatamente como *sua* e sinta que ela o afecta, porque isto equivaleria a sentir-se como corpóreo, coisa que o espírito puro não pode fazer.

(²) «A voluminosidade, assim como também a intensidade, é uma qualidade comum a todas as sensações. Dizemos com acerto que o ribombar do trovão tem outra sonoridade que o ruído dum lápis numa ardósia. Ao entrar num banho quente experimentamos sensação muito mais *espessa* do que quando nos arranha um alfinete. Uma nevralgia ligeira no rosto, fina como teia de aranha, parece menos profunda do que a dor opressiva dum furúnculo ou o mal-estar maciço duma cólica ou dum lumbago. Uma estrela solitária tem menos amplidão que o céu estrelado. As sensações musculares também têm o seu volume; têm-no as sensações oriundas dos canais semi-circulares e até o cheiro e o sabor. São notáveis e sobretudo neste ponto de vista as sensações internas; basta recordar as sensações

II. — Existência dos outros corpos. — Só o nosso próprio corpo se nos impõe com a evidência dum facto de *consciencia* (1). A existência dos outros corpos deve ser estabelecida com o auxílio de argumentos diferentes.

1.º Argumento. — Quando tocamos no nosso próprio corpo, por exemplo, quando a mão direita toca na esquerda, sentimos uma dupla sensação: o *tacto activo* da parte da mão direita e o *tacto passivo* na mão esquerda. É evidente *a priori*, que se outros corpos forem sujeitos a esta experiência, dar-nos-ão a sensação do tacto activo, mas não a do tacto passivo; ora é exactamente o que acontece. Da identidade do tacto activo junta à ausência do tacto passivo, podemos pois concluir a existência real dos corpos estranhos ao nosso.

— *Objecção.* Tem-se objectado contra esta prova que o nosso próprio corpo não é apreendido por nós por meio do tacto de modo diferente dos outros corpos, e que, por consequência, o modo idêntico como tocamos o nosso próprio corpo e os corpos estranhos não prova a realidade destes, como aliás não provava a realidade do nosso.

Resposta: A objecção teria valor se considerássemos sem exame e independentemente de toda a crítica o tacto do nosso próprio corpo, como absolutamente infalível; mas deixa de o ter se, como na realidade o fizemos, se estabeleceu antes a existência do nosso próprio corpo, não invocando pròpriamente o tacto activo, mas dando outra prova muito diferente a saber: o facto de *experimentar* sensações. Posto isto, poder-se-ia formular assim a prova pelo tacto activo. Apreendemos exactamente do mesmo modo o nosso corpo, que existe certamente, e os outros corpos; logo estes também existem e a sua realidade é a razão suficiente da sensação do tacto activo pelo qual os apreendemos.

2.º Argumento. — A segunda prova da realidade dos outros corpos tira-se das diversas espécies de acções que sobre nós exerce o mundo exterior. É facto indiscutível que a cada instante roçamos com forças diferentes de nós, que limitam a nossa actividade, que actuam sobre nós mau grado nosso, e nos modificam de mil maneiras; ora toda a força, toda a acção supõe necessàriamente alguma substância donde emane. É, por conseguinte, necessário que existam fora de nós algumas realidades distintas de nós, cuja reunião constitui o que chamamos mundo exterior.

a) Acção física, química e mecânica. — Experimentamos passivamente certo número de mudanças de ordem material, de que não somos os autores e que correspondem exactamente às sensações que as acompanham e revelam ao nosso conhecimento sensível. Assim à apreensão do alimento pelos nossos sentidos externos e aos factos conscientes, que acompanham o acto de comer este alimento, corresponde invariàvelmente o conjunto das modifi-

---

de fartura e de vácuo, de asfixia, as palpitações, as dores de cabeça, ou então a consciência espacial, que nos dão do nosso estado orgânico as náuseas, a febre, o cansaço e a sonolência pesada. Percebemos então directamente toda a nossa *capacidade cúbica* que nos parece sensivelmente mais volumosa do que quaisquer outras pulsações, pressões, ou dores locais» (W. James).

(1) Estabelecida a existência do nosso próprio corpo, já não pode ser objecto de dúvida séria a realidade dos outros corpos; com efeito, seria muito contrário ao bom senso pretender que cada um de nós é o único ser corpóreo do universo, que se move num mundo material ilusório, pisando um solo imaginário e nutrindo-se de alimentos puramente fenomenais. Além disso, a única dificuldade verdadeiramente filosófica contra a existência dos corpos é a do *idealismo metafísico*, que procura reduzir tudo só ao pensamento; ora esta dificuldade desaparece apenas se prove sòlidamente a existência dum só corpo, qualquer que seja.

cações orgânicas, de que se compõe o fenómeno da nutrição. Do mesmo modo, às diversas sensações experimentadas ao tomar o comboio e passar nele longas horas, corresponde o facto de nos acharmos transportados para longe do lar. E não é ao acaso e arbitràriamente que se sucedem todos estes acontecimentos. Vemos claramente que não são obra da nossa actividade *consciente*. Quanto à nossa actividade *inconsciente*, sabemos que obedece a leis de associação, cujo carácter de incoerência está em oposição com a regularidade com que se seguem e condicionam as acções dos corpos sobre nós, e as sensações por nós experimentadas ao seu contacto.

Acrescentemos que a harmonia permanente das diferentes sensações, que referimos ao mesmo objecto, não pode ter outra causa além desse mesmo objecto, e que a identidade das sensações produzidas em nós e nos nossos semelhantes exige também uma razão, que só pode ser a identidade do mundo exterior que opera simultâneamente sobre eles e sobre nós.

b) Acção físico-psicológica. — Os outros homens, não transmitem os seus pensamentos e sentimentos ao nosso espírito pela influência directa de alma a alma, mas nor meio de *sinais* materiais acessíveis antes aos nossos sentidos externos: linguagem, expressão da fisionomia, obras artísticas e literárias. Ora, se a presença no nosso espírito das obras primas do génio humano não tivesse como causa a acção sobre os nossos sentidos externos dos sinais materiais que as representam, seria preciso dizer que, ao afigurar-se-nos assistir à representação de Atalia ou ler uma fábula de La Fontaine, somos nós próprios que, por meio duma actividade mental instintiva, improvisamos estas obras inimitáveis!

Conclusão. — A única *razão suficiente* de muitas modificações físicas e psicológicas produzidas em nós é a acção sobre o nosso organismo, e especialmente sobre os nossos sentidos externos, de corpos distintos do nosso. Estes corpos são por conseguinte reais; por outros termos, **existe o mundo exterior.**

II. — Qualidades primárias e qualidades secundárias.

I. — **Qualidades primárias.** — 1. Os corpos apresentam-se-nos revestidos de diversas qualidades que lhes pertencem mais ou menos essencialmente. Umas seguem necessàriamente a própria natureza do ser material: são a *extensão*, a *resistencia* e o *movimento*. Pelo mesmo facto de o corpo ser corpo, *tem necessidade naturalmente* de ocupar certa porção do espaço, e de a ocupar com *exclusão* de todo e qualquer outro corpo. Além disso, como não exige por sua natureza este ou aquele lugar, é susceptível de movimento.

2. Estas qualidades existem pois nos corpos tais como as percebemos; não deixariam de pertencer-lhes se faltassem todos os sujeitos pensantes. Ora, elas são o objecto próprio e directo do tacto activo, e todos os sentidos dão-nos delas certa percepção, enquanto eles próprios são formas mais ou menos subtis do tacto. A extensão, a resistência e o movimento são pois três elementos do mundo exterior atingidos imediatamente na sua realidade concreta e verdadeiramente objectiva: chamam-lhe os filósofos, seguindo a Galileu, **qualidades primárias.**

II. — **Qualidades secundárias.** — Além da extensão, resistência e movimento, dá-nos ainda a sensação, a *cor*, o *som*, o *calor*, o *cheiro* e o *sabor*. Estas qualidades chamadas **qualidades secundárias** são muito menos universais que as precedentes; algumas podem até faltar completamente; um corpo pode ser insípido e inodoro. Ora parece cada vez mais provável, que a cor tal qual a vemos, o calor tal qual o sentimos, o som tal qual o ouvimos, não são qualidades inerentes aos próprios objectos, mas apenas o termo sensível da operação orgânica provocada pelo objecto sensível e pelos movimentos que servem de intermediários à sua acção.

2. Parece-nos que deve atribuir-se às qualidades secundárias este menor grau de objectividade, em virtude dos argumentos seguintes:

a) A razão *metafísica*, que nos garante a objectividade formal da *extensão* corpórea, não pode ser invocada a favor das qualidades secundárias: com efeito, ao passo que é evidente *contraditório* que o sujeito sem extensão *experimente* sensações «volumosas», concebe-se muito bem, que a sensação da cor, por exemplo, possa ser provocada num *sujeito extenso* por um *objecto extenso*, sem ser este objecto formalmente colorido. Neste caso a sensação da cor experimentada pelo sujeito não seria imediatamente representativa; seria apenas *o modo efectivo segundo o qual a vista apreende o objecto extenso*. — Donde se segue, que não tendo o nosso espírito razão alguma *a priori* para afirmar a objectividade estricta das qualidades secundárias, fará a sua crítica atendendo só aos dados da experiência e da observação.

b) Ora a experiência e observação científicas não testemunham a favor da objectividade formal das qualidades secundárias.

α) É inútil insistir longamente acerca do carácter essencialmente *relativo* do *calor*, do *cheiro*, e do *sabor*. Basta um instante de reflexão para nos convencer que o objecto *em si*, não é nem quente nem frio, mas que a propriedade assim denominada é sòmente a aptidão que tem para produzir em nós a sensação de calor ou frio.

β) Restam o *som* e a *cor*. O conhecimento vulgar não hesita em objectivá-los tais quais; mas o próprio bom senso vulgar, reflectindo, difìcilmente admitirá, que uma qualidade nova, objectiva e realmente *sonora* em si mesma nasça no objecto só pelo facto de o nosso ouvido estar impressionado agora por doze vibrações em vez de onze, sendo por outra parte estas últimas só perceptíveis ao tacto. Como é principalmente sobre a *cor* que surgem as discussões entre os defensores e adversários da objectividade das qualidades secundárias, é conveniente insistir algum tanto neste ponto.

III. — Crítica da objectividade da cor.

1. — **A cor não está formalmente no objecto.** — Vamos mostrá-lo com o auxílio de dois argumentos tomados da física.

1.º *Argumento: As cores de interferência.* — Dois observadores que examinam ao mesmo tempo o mesmo ponto duma bola de sabão, podem ver nìtidamente cada qual uma cor diferente do espectro.

Este facto é contraditório admitindo que este ponto preciso da bola de sabão é realmente colorido: o mesmo objecto não pode ter duas cores diferentes, ao mesmo tempo e no mesmo ponto; — explica-se sem dificuldade admitindo que a sensação da cor é provocada pelas radiações que reenvia o objecto.

2.º *Argumento: As cores «reais» invisíveis.* — Se projectarmos sobre um alvo um espectro muito luminoso, e colocarmos uma fazenda azul na parte vermelha do espectro, não havendo ali raios azuis para reflectir, parece negra. Donde conclui a física que um objecto chamado azul é o que tem a propriedade de absorver e extinguir, na luz branca que o alumia, todas as radiações, excepto o azul, e de reflectir sòmente esta cor.

2. — **A cor não é formalmente qualidade do raio luminoso.** — Dois argumentos nos inclinam a admitir esta hipótese:

1.º *Argumento: A fusão das cores complementares na visão binocular.* — «Suponhamos, diz R. de Sinéty, que temos duas vistas estereoscópicas dum mesmo objecto, por exemplo, duma estátua. Tinjamos de amarelo pálido a que o olho direito há-de ver, e de azul pálido a que o olho esquerdo há-de contemplar. Se as tintas estão convenientemente escolhidas ver-se-á no estereoscópio uma figura branca em relevo. Quando o sujeito vê a figura branca onde é que se acha realmente a *qualidade branca?* Não nos objectos coloridos; porque um é azul e o outro amarelo. Não nos meios exteriores aos olhos. Não no olho esquerdo nem no olho direito. E então? talvez no cérebro?... Esta explicação seria pelo menos inesperada. Concluo pois desta experiência: pode-se ver o branco ou ter a sensação da cor branca sem haver qualidade branca no objecto externo ao sujeito conhecedor. Isto é inadmissível na teoria do realismo absoluto. É por isso necessário admitir que a sensação da cor branca resulta duma reacção psíquica interpretativa da realidade».

2.º *Argumento: A visão da luz branca.* — A visão da luz branca leva-nos à mesma conclusão. A sensação produzida pela luz branca resulta, na realidade, da impressão produzida sobre os nossos órgãos pelo conjunto das radiações elementares, das quais nenhuma é branca e que não mudam de natureza ao unirem-se. Ora, também aqui não há branco no manancial luminoso, nem nas radiações, nem no meio interposto, mas apenas na sensação pela qual o sentido reage à excitação objectiva.

Conclusão. — 1. As palavras *calor*, *cor*, *som*, *cheiro* e *sabor* significam pois, na realidade, duas coisas profundamente distintas, conforme se tomarem no sentido *subjectivo*, como *efeitos* psicológicos produzidos em nós, ou no sentido *objectivo*, como *causas* físicas capazes de produzir estes efeitos em nós, No primeiro sentido significam *sensações* e no segundo *qualidades*, desconhecidas em si mesmas, que actuam sobre os nossos sentidos por intermédio de *movimentos* materiais.

Estas duas ordens de factos estão, sem dúvida, unidas entre si por uma relação de causalidade, mas não há entre elas relações de semelhança estricta, que permitam apreender uma na outra. É pois necessário confessarmos que, neste caso a sensação não é uma *imagem* que se há-de ver, mas um *sinal* que se trata de interpretar com o auxílio da razão, para sabermos exactamente a que corresponde na realidade.

2. A extensão resistente, *experimentada* como nossa na consciência que temos do nosso *eu corporal*, e que se imprime directamente em nós pelo tacto activo, tratando-se dos outros corpos, tal é pois o elemento imediatamente percebido na sua realidade objectiva, sem ser necessário recorrer a uma comparação impossível. Esta percepção fornece-nos o elemento de exterioridade indispensável para objectivar os dados dos nossos sentidos; e constitui como que o núcleo sólido em torno do qual se vêm agrupar as qualidades secundárias e nos permite interpretá-las, reconduzindo-as às qualidades primárias: extensão, impenetrabilidade e mobilidade, as únicas que são, tais quais, *objectivas e essenciais* a toda a matéria (1).

---

(1) «Não devemos imaginar, diz Leibniz, que estas ideias da cor ou da dor sejam arbitrárias e sem relação ou conexão natural com as suas causas; Deus não costuma actuar com tão pouca ordem e razão. Diria antes que há um modo de *semelhança* não perfeita e por assim dizer «in terminis», mas expressiva, ou um modo de relação de ordem, como a elipse e até a parábola ou a hipérbole se parecem de alguma forma ao círculo de que são a projecção sobre o plano; pois que há certa relação exacta e natural entre o que se projecta e a sua projecção, correspondendo cada ponto de uma figura a cada ponto de outra, conforme certa relação. É o que os Cartesianos não consideram suficientemente» *(Nouveaux Essais*, L. II, c. VIII, § 13).

CAPÍTULO V

TEORIAS DIVERSAS RELATIVAS À PERCEPÇÃO

O problema da percepção externa compreende duas questões: *Como* é que conhecemos o mundo exterior, e *que* é que conhecemos do mundo exterior?

Este problema admite três soluções, nem mais nem menos:

a) O mundo exterior existe e podemo-lo conhecer tal qual é, pelo menos nas suas grandes linhas e atributos essenciais;

b) O mundo exterior existe; mas, dada a constituição do nosso espírito, é-nos absolutamente impossível saber coisa alguma da sua realidade;

c) Finalmente, o mundo exterior não existe; é uma ilusão dos nossos sentidos.

A primeira solução é a nossa. Fomos conduzidos a ela pelo estudo da percepção externa, do seu mecanismo e da sua objectividade. A segunda é a de Kant. Expô-la-emos, com a sua discussão na metafísica. A última é a de Berkeley e do seu *imaterialismo*, que examinaremos em apêndice ao presente capítulo.

Entre as doutrinas objectivistas, umas supõem que percebemos directamente os próprios objectos: são as **teorias imediatas** ou **intuicionistas;** as outras sustentam que não percebemos directamente os objectos, mas algum intermediário que os representa: são as **teorias mediatistas.**

I. — O MEDIATISMO

Há duas espécies de mediatismo, conforme a natureza do intermediário a que recorre. Diz-se *objectivo* se este intermediário se distingue ao mesmo tempo do sujeito que percebe e do objecto percebido; é *subjectivo* se o intermediário invocado não é outro senão o próprio fenómeno consciente, cujo conhecimento se supõe anterior ao dos objectos exteriores:

ART. I. — **O mediatismo objectivo**

Este sistema revestiu diversas formas que exporemos e discutiremos pela sua ordem lógica.

§ 1. — As ideias-imagens de Demócrito (470 a. J. C.).

1. Segundo Demócrito, a nossa percepção do mundo exterior opera-se por meio de pequenas imagens materiais (εἴδωλα) que os corpos emitem sem cessar e em todos os sentidos (ἀποῤῥοαί)

as quais devido à sua extrema subtileza se introduzem pelos poros dos nossos órgãos e penetram até ao cérebro onde determinam a sensação representativa dos objectos.

Esta teoria foi reproduzida por Epicuro e exposta poèticamente por Lucrécio no *De Rerum Natura*.

2. É concepção ingènuamente materialista, contrária a todos os dados da física e da fisiologia, e que, além disso, confunde a sensação com a impressão orgânica que a determina.

Todavia cabe-lhe o merecimento de ter compreendido que a percepção exige certos preliminares físicos, que ponham os objectos exteriores ao alcance das nossas faculdades.

§ 2. — O mediatismo cartesiano.

1. **Exposição.** — Para Descartes e seus discípulos a matéria é radicalmente incapaz de conhecer. Pode apenas ser influenciada mecânicamente pelo mundo exterior. Não se pode portanto falar, pròpriamente, de *conhecimento sensível*, de *sensação* ou de *percepção* nos diversos sistemas cartesianos. Segundo, eles, sensações e percepções são operações só da *alma*, que adquire este estado psicológico consciente, quando se produziu no corpo algum movimento dos *espíritos animais* sob a influência do objecto.

a) Por **espíritos animais** entende Descartes uma espécie de vapor subtil que, sob a acção dos agentes exteriores, se desprende do coração e do sangue para se dirigir ao cérebro e dali, pelos nervos, aos diferentes órgãos que modifica e põe em movimento. Cita este exemplo: Como é que a ovelha percebe o lobo e foge à sua vista? «A luz reflectida do corpo do lobo nos olhos da ovelha, diz ele, causa-lhe qualquer mudança no cérebro, a qual faz passar aos nervos os espíritos *animais*, impressiona os órgãos e determina o movimento da fuga».

b) Na realidade, segundo DESCARTES, não *percebemos* verdadeiramente o mundo externo; apenas o concebemos e cremos por ocasião dos movimentos provocados nos nossos órgãos pelos espíritos animais. Quanto à legitimidade desta crença, temos como garantia a **veracidade divina,** «pois Deus não pode permitir, diz ele, que nos enganemos invencìvelmente».

LEIBNIZ, admitindo também não haver acção possível do corpo sobre a alma, explica a conformidade das nossas percepções com as realidades materiais pela sua teoria da **harmonia preestabelecida.** Deus determinou, desde toda a eternidade, que os acontecimentos do mundo das almas e os do mundo dos corpos se correspondessem exactamente, apesar de ficarem independentes uns dos outros.

MALEBRANCHE pretende explicar o acordo das nossas percepções com o mundo exterior pela sua dupla teoria do **ocasiona-**

lismo e da **visão em Deus.** Segundo ele, por ocasião dos acontecimentos corpóreos, Deus, que contém em si mesmo as ideias de todas as coisas, e que está mais ìntimamente presente à nossa alma do que esta o está a si mesma, faz-lhe ver em Si a ideia segundo a qual foi feito tal objecto material.

2. **Crítica.** — *a)* Como mostrámos acima ao tratar da origem da ideia de corpo (Veja-se p. 60), o carácter corpóreo do nosso conhecimento sensível é absolutamente certo. Logo o próprio *princípio* da teoria cartesiana é falso. Donde se segue, que nada se opõe a que os nossos órgãos animados recebam a influência exercida neles pelos objectos sensíveis, e reajam vitalmente pela sensação ou pela percepção destes objectos.

b) Segue-se que já não têm razão de ser as diversas explicações inventadas pelos cartesianos para explicar o conhecimento sensível, considerado por eles como o acto só da alma.

c) Ajuntemos que algumas destas explicações eram manifestamente insustentáveis. Com efeito:

α) A *harmonia preestabelecida* e o *ocasionalismo* são puros expedientes invocados para as necessidades da causa.

β) A *visão em Deus* não se conforma com o testemunho da consciência.

γ) O apelo à veracidade divina, se não é círculo vicioso (1), constitui pelo menos argumento de muito escasso valor filosófico. De facto, a realidade do mundo sensível é evidente ou não: no primeiro caso, é inútil o recurso à veracidade divina; no segundo é ineficaz. Deus, com efeito, deu-nos além das nossas faculdades sensíveis, a inteligência dotada da capacidade de fazer a crítica delas. Se, por conseguinte, a evidência sensível não é decisiva aos olhos da inteligência, Deus não no-la impõe, e a sua veracidade não está em jogo.

Como dissemos acima, nem se deveria formular o problema da percepção sensível nos sistemas cartesianos. Deixamos, por isso, o estudo mais completo do conhecimento do mundo sensível conforme os cartesianos, assim como a teoria das *ideias representativas* de Locke, para a exposição e crítica dos sistemas sobre a origem das ideias.

ART. II. — O mediatismo subjectivo

Este sistema concorda com os precedentes em não admitir a percepção directa e imediata dos objectos externos; distinguem-se deles no intermediário a que recorre, que vem a ser o fenómeno consciente, isto é, a modificação subjectiva do sujeito que percebe, cujo conhecimento precede o do mundo exterior. Esta teoria também revestiu várias formas.

---

(1) Reconheçamos que esta censura de círculo vicioso não atingira pessoalmente a Descartes, pois, lisonjeando-se de demonstrar *a priori* a existência de Deus e sua absoluta veracidade só pela presença em nós da ideia de *perfeito*, não recorre à observação do mundo exterior para estabelecer estas verdades.

§ 1. — **A alucinação verdadeira de Taine** (1826-1893).

1. **Exposição.** — Taine verifica primeiro que toda a sensação tende a objectivar-se, e que se objectiva de facto com tanto que não fique *reduzida* apenas a um *estado* fraco, por causa de qualquer sensação concorrente mais forte do que ela *(estados fortes, redutores da imagem)*.

Daqui conclui que todas as sensações e todas as imagens são, por sua natureza, *alucinatórias*, porque, sendo internas e só internas, tendem a apresentar-se como externas, o que é próprio da alucinação. — Distingue:

a) A *alucinação verdadeira*, estado forte, no qual a sensação ou imagem faz parte dum conjunto coerente, e recalcado nos estados fracos, se impõe à consciência como objectiva.

b) A *alucinação falsa* (alucinação pròpriamente dita, *verdadeira alucinação)*, imagem interior que deveria ficar no estado fraco, mas que, por causa das condições anormais em que se encontra o sujeito, não foi *reduzida* e se impõe como objectiva (¹).

2. **Crítica.** — Concedemos que a percepção seja a objectivação espontânea dum estado forte, mas nem por isso deixa de ser menos arbitrário e tendencioso mudar neste ponto a linguagem comum.

Com efeito:

a) O estado forte, que se objectiva, é o *facto normal da percepção*, causado normalmente pela impressão do mundo externo nos órgãos dos nossos sentidos, e por isso mesmo é um sinal certo da existência do objecto, percebido. (Veja-se *Valor objectivo da noção de corpo*, a p. 64).

b) Só os casos anormais, em que a imagem interna se objectiva, por falta de *redutores* suficientes, merecem o nome de alucinação.

c) É preciso notar ainda que a alucinação pròpriamente dita supõe sempre alguma percepção verdadeira.

α) *anterior*, à qual ela deve o seu conteúdo representativo;

β) e muito provàvelmente também, *actual*, mas desproporcionada, dando ocasião à alucinação.

(¹) No sonho, as imagens objectivam-se por não serem *reduzidas* por *estados fortes* dominantes.

§ 2. — A inferência de Vítor Cousin (1793-1867).

1. **Exposição.** — *a)* Segundo V. Cousin, a sensação em si é simples modificação do sujeito que sente, causada por objectos exteriores, mas não se parece nada com eles, porque o estado da alma não pode ser cópia do objecto material. Por conseguinte entre a sensação e o objecto externo só é possível relação de causalidade. A percepção é o acto pelo qual a inteligência refere a sensação à causa exterior que a produz em nós.

b) As nossas sensações parecem-nos primeiramente como inerentes aos nossos órgãos, como fazendo parte do eu; a percepção consiste em projectá-las fora de nós, isto é, em *aliená-las*, e depois *exteriorizá-las*, referindo-as ao objecto presente que situamos em determinado ponto do espaço.

c) E como é que se opera esta alienação ou exteriorização? Verifico primeiramente que, apesar de estar *em mim*, a sensação não é produzida *por mim;* pois não a posso suprimir nem modificar, como faço com as imaginações ou devaneios. Esta simples observação basta para alienar de mim este estado de consciência, quer dizer, para afirmar que *ele não vem de mim*. Resta *exteriorizá-lo* e *objectivá-lo*, isto é, atribuí-lo ao objecto externo. Consigo-o por meio duma *inferência* rápida, fundada no princípio da causalidade e tornada inconsciente pelo hábito. Com efeito, todo o fenómeno deve ser causa. Ora, se esta sensação de calor ou dor, que está em mim, não é produzida por mim, é absolutamente necessário que seja produzida por uma causa distinta de mim, exterior a mim, à qual atribuo naturalmente as próprias qualidades do fenómeno que em mim produz. É este o motivo porque digo: este objecto é quente, resistente, colorido, extenso, etc.

2. **Discussão.** — Perceber, dizem-nos, é *alienar* e depois *exteriorizar* a sensação. O sistema da inferência não permite esta dupla operação.

a) Notemos, com efeito, que para alienar e objectivar a sensação não basta verificar a minha incapacidade para a suprimir ou modificar; é necessário também eliminar a hipótese, que ela seja talvez o resultado de qualquer energia latente do eu, que escapa tanto à minha consciência como ao meu poder; porque afinal é necessário admitir que a actividade da nossa alma não está toda contida na esfera consciente.

b) Depois, se, como afirma a teoria da inferência, a sensação não é representativa em grau algum, pode alguém perguntar-se como é possível inferir dela, mesmo aproximadamente, a existência e a natureza do objecto. E quem nos impede de atribuir a causa das nossas sensações a um espírito por exemplo, ou mesmo a Deus, como fazia Berkeley? Por isso pode afirmar-se que o sistema da inferência conduz, por um declive natural, ao idealismo.

II. — O IMEDIATISMO

O imediatismo é a teoria, segundo a qual, o espírito percebe os objectos directamente e sem passar pelo conhecimento prévio de nenhum intermediário. O imediatismo foi admitido pela escola escocesa, mas a título de simples facto, que se admite sem ser preciso demonstrá-lo. Maine de Biran procurou resolver o problema, mas sem o conseguir por completo. Veremos que a solução exacta e verdadeiramente científica se encontra na filosofia peripatética.

ART. I. — **O intuicionismo dos escoceses**

§ 1. — **O senso comum de Tomás Reid** (1710-1796). — Reid apela para o *senso comum*. «É, diz ele, lei da nossa natureza que a concepção do objecto percebido e a crença na sua realidade acompanhem constante e imediatamente a sensação».

— Pode-se responder que é admitir o facto, mas não explicá-lo. Bem pode Reid ajuntar que «as nossas sensações pertencem àquela espécie de sinais naturais, que independentemente de toda a noção anterior da coisa significada, a sugerem e evocam por uma como magia natural». Isso não é explicação, pelo contrário; pois se a sensação é o *sinal* que *sugere* a ideia da causa externa, é porque não temos a intuição directa e imediata das coisas exteriores.

Além disso, não parece que T. Reid tivesse neste ponto opinião bem fixa, e é injustamente que se qualificou a sua teoria de *intuicionismo*, pois que, segundo ele, o que é imediato não é a percepção, mas a *concepção* do objecto exterior.

§ 2. — **A intuição imediata de W. Hamilton** (1788-1825). — Guilherme Hamilton, discípulo de T. Reid, é mais categórico. Segundo ele a percepção não é uma simples sugestão, mas a *intuição imediata* da realidade material. Não há intermediário algum entre o mundo externo e o espírito; basta um acto deste, para nos dar a percepção exacta daquele, com a crença invencível na sua realidade. «A consciência, diz Hamilton, dá-me indissolùvelmente o eu e o não-eu, o sujeito e o objecto, por isso que não posso atingir o eu, senão como oposto ao não-eu e por ele militado. O *eu e o não-eu são-nos pois dados em síntese original, em antítese primordial*».

— Apesar disso, fica ainda por explicar como é que o objecto material, que está fora de nós, pode ser atingido imediatamente pelo nossos espírito, e o fenómeno psicológico em que se produz esta maravilhosa síntese; Hamilton nem sequer o tentou.

Foi Maine de Biran que empreendeu a resolução deste problema.

ART. II. — **O intuicionismo de Maine de Biran**

§ 1. — **Exposição.** — Segundo Maine de Biran (1766-1824) o facto consciente que exige necessàriamente a dupla intuição do eu e do não-eu, unidos inseparàvelmente e irredutìvelmente opostos, é o sentimento do *esforço*.

Se apoio, diz ele, a mão com força sobre qualquer objecto resistente, o sentimento do esforço que experimento inclui a consciência da energia que desenvolvo e da resistência que sofro. Tenho pois simultâneamente consciência de duas forças antagónicas, uma que é o eu e a outra o não-eu.

§ 2. — **Discussão.** — 1. Esta análise tem algum valor. Sòmente ao tratar-se de precisar qual é esta força oposta ao eu e directamente percebida por ele, Maine de Biran parece admitir que não é o objecto, mas o estado do nosso corpo ou o órgão modificado pelo objecto. Neste caso recai-se em todas as dificuldades do mediatismo. Por outra parte, não temos consciência nenhuma de perceber directamente os nossos órgãos, e de facto ninguém conheceria que tem retina ou tímpano se não o soubesse doutro modo.

2. É contudo necessário reconhecer que, se a modificação orgânica não é o objecto directo da nossa percepção, é contudo condição *sine qua non*, como o tinham compreendido já Aristóteles e os Escolásticos. Antes de expor-lhes a teoria é preciso dizermos uma palavra acerca da forma que o intuicionismo tomou hoje em dia.

ART. III. — **O intuicionismo de Henrique Bergson**

§ 1. — **Exposição.**— 1. Entende-se ordinàriamente por *intuição* o conhecimento imediato que o sujeito possui do objecto, que por si mesmo se lhe manifesta. Para Bergson a intuição não é a apreensão imediata do objecto pelo sujeito, mas a *identidade* absoluta do sujeito com o objecto. Segundo o modo de pensar corrente, o objecto real e o conhecimento que se tem desse objecto são duas coisas distintas: o conhecimento, até o imediato e intuitivo, não é o objecto, e o objecto não é o conhecimento. Segundo Bergson, que nisto segue os princípios do idealismo mais radical, não faz sentido falar dum objecto em si, distinto de qualquer espécie de conhecimento: para ele o objecto é já conhecimento e o conhecimento não é outra coisa senão o objecto. «La connaissance, diz ele, existe déjà dans l'intérieur même des choses... En posant le monde matériel, on s'est donné un ensemble *d'images*... Il est d'ailleurs impossible de se donner autre chose».

2. Este conjunto de *imagens* constitui o universo. Há entre elas, para cada um de nós uma privilegiada a que chamamos o *corpo*. Todas estas imagens, com a totalidade das suas relações entre si, são um conhecimento difuso e inconsciente: existem, «sem ser percebidas», estão «*presentes* sem ser *representadas*». Para passarem da simples presença à representação consciente, nada há que *ajuntar;* pelo contrário, devemos proceder «por via de diminuição». Bastará que algumas delas se despeguem, por assim dizer, da trama do universo total, onde se prolongam indefinidamente em todos os sentidos, e venham convergir em torno desta imagem privilegiada, que é o meu corpo. Serão assim convertidas em *representações:* «ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'object, mais au contraire, en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui même, de manière que le *résidu* au lieu de demeurer emboité dans l'entourage, comme une chose, s'en détache comme un tableau... La *perception* ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion que viennent d'une réfraction empêchée; c'est comme un effet de mirage». E conclui: «Ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception nait, mais comment elle se limite, puis qu'elle serait en droit l'image de tout, et qu'elle se réduit en fait à ce qui vous intéresse».

3. Se, na opinião de Bergson, a percepção se limita assim, é porque é, na realidade, conhecimento muito imperfeito cuja função é sòmente regular a nossa *actividade*. Por ela o sujeito coincide só parcialmente com o mundo que ele dalgum modo recorta, consoante as exigências da sua própria vida: o conhecimento perfeito deve realizar a coincidência absoluta do conhecimento e do ser num acto pelo qual o eu, cessando de fazer de *alvo* ao conjunto das imagens, se identifique absolutamente com todas ao mesmo tempo: este instante preciso e fugitivo em que a consciência individual se funde no conhecimento-universo é aquele em que se realiza o conhecimento perfeito, a *intuição bergsoniana*. (Veja-se *Cours*, II, pp. 322 e 326).

§ 2. — **Discussão.** — Afora as críticas de ordem geral que atingem esta teoria da percepção, como parte do sistema idealista metafísico do seu autor, o intuicionismo de Bergson está exposto aos inconvenientes seguintes:

1.º Falseia os dados do problema que pretende resolver;

2.º Dá a este problema uma solução arbitrária e inaceitável.

1. *O intuicionismo de Bergson falseia os dados do problema.* É certo que o problema da percepção sensível oferece dificuldades, das quais a primeira, e não a menor, consiste na própria noção do conhecimento; como é que sem sair de nós mesmos, podemos atingir, dum modo que supera a matéria bruta, objectos que subsistem em si mesmos, fora de nós, na sua realidade puramente material? — Bergson começa por suprimir o problema, ou antes por transformá-lo noutro, não sòmente mais misterioso, mas simplesmente ininteligível.

«Os próprios objectos, a seu ver, são o conhecimento; e fica só por explicar como se limita o conhecimento». Isto supõe, ou que somos distintos dos objectos, e então o conhecimento, que ele julga difundido nos objectos, não é nosso; ou então, que nos identificamos com o conjunto dos objectos, o que é incompatível com a consciência da nossa personalidade, como o mostraremos a refutar o panteísmo monista.

2. *A solução de Bergson é arbitrária e inaceitável.*

a) Arbitrária: Com efeito, não se apoia em *nenhum argumento*, mas só em *jogos de palavras:* «a imagem pode estar *presente* sem ser *representada*», e em *metáforas:* metáforas do quadro, da luz reflectida..., coisas que poderiam ser excelentes para esclarecer a doutrina já demonstrada, mas que não têm valor algum comprovativo.

b) Inaceitável: é-o por mais dum título e em particular pelas noções da intuição e da imagem que pretende impor-nos.

α) A intuição, conhecimento perfeito, não se dá, segundo Bergson, senão no momento preciso em que o sujeito completamente identificado com o objecto perde toda a consciência e cessa até de existir como sujeito, o que é o mesmo que dizer que o conhecimento só atinge a sua perfeição quando cessa de ser conhecimento.

β) A *imagem*, tomada evidentemente no sentido de conhecimento imaginativo, não é consciente, e não é a imagem de coisa alguma, porque tudo é imagem e só imagem.

Concluiremos, sem mais rodeios, que esta teoria não é aceitável apesar do vigor do pensamento que manifesta, do estilo brilhante com que se apresenta e até dos serviços prestados à causa do espiritualismo.

ART. IV. — **Teoria da assimilação vital de Aristóteles e dos Escolásticos**

§ 1. — **Exposição.** — 1. Aristóteles (384-322 a. C.) e, depois dele os filósofos da Escola partem do princípio que a sensação é o acto comum do objecto sensível e dos sentidos (ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτή ἐστι καὶ μία), e, por consequência, supõe a união íntima do sujeito conhecedor com o objecto que se conhece. Ora o objecto, não se podendo unir ao sujeito quanto à sua realidade material, une-se a ele pela acção *sui generis* representativa deste objecto. *O sentido*, diz Aristóteles, *recebe a forma sensível sem a matéria*, εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης, *como a cera recebe a impressão do anel sem receber o ferro ou oiro de que é feito*. O objecto externo é como que o sinete e a cera é o sentido; é pelo modelado da cera que reconhecemos o sinete, e que o conhecemos tal qual é.

A impressão é pois juntamente *subjectiva* e *objectiva:* subjectiva enquanto está no sentido (como na cera), objectiva enquanto que é a forma do objecto externo. Daí o fenómeno *misto*, e contudo *uno*, que se chama sensação.

2. Aristóteles e os Escolásticos distinguem duas fases na percepção externa:

a) Uma fase *passiva:* o objecto imprime no órgão certa representação de si mesmo; é a *marca* ou *impressão (species impressa)*.

b) Uma fase *activa:* porque o órgão não se limita, à laia da cera inerte, a sofrer passivamente essa impressão; reage sobre ela, e *por* esta reacção, que é consciente *(species expressa)*, percebemos directamente o objecto.

Nem a acção, nem a reacção são pois para Aristóteles *o objecto que o sentido percebe*, mas apenas *aquilo pelo qual* o sentido percebe o objecto. *Non est id quod, sed id quo vel per quod objectum percipitur*.

§ 2. — **Apreciação.** — Esta teoria é das mais sólidas nos seus princípios. Só ela explica a passagem da matéria para o espírito sem recorrer a intermediários que nada justificam; só ela analisa objectivamente e sem nada lhe acrescentar o fenómeno essencialmente misto da percepção, no qual corpo e alma, sujeito e objecto exercem simultâneamente sua acção, para produzir no sujeito conhecedor a *imagem* viva do objecto, que não desempenha de forma alguma o papel de *intermediário conhecido*, mas é no sujeito o *próprio conhecimento* que ele tem do objecto. Com efeito, o objecto não é percebido *hic et nunc* senão enquanto estiver assim vitalmente representado na reacção vital assimiladora, provocada pela *impressão* que primeiro exerceu sobre o sujeito.

2. Acrescentemos que a teoria peripatética da *assimilação vital* salvaguarda perfeitamente a distinção das qualidades primárias e secundárias, sem comprometer de nenhum modo o *imediatismo* da percepção. Efectivamente, ela considera que a reacção vital representativa, na qual consiste *formalmente* o conhecimento, desempenha com relação ao objecto papel análogo ao da imagem

virtual representada num espelho. Por meio dessa imagem, só o objecto é atingido, e não algum intermediário que o substituisse; e, por outro lado, a imagem virtual produzida pela acção do espelho reflecte o objecto *a seu modo* peculiar conforme as suas próprias leis. A crítica exercida pelo espírito sobre estes dados dos sentidos pertence determinar o grau e o modo de fidelidade material desta representação sensível.

APÊNDICE

O IMATERIALISMO DE BERKELEY

I. — Exposição.

O idealismo de Berkeley limita-se a negar a realidade objectiva do mundo material; por isso, o próprio autor lhe chamou mais exactamente *imaterialismo*.

1. Berkeley (1684-1753) parte da teoria das *ideias representativas* de Locke, segundo a qual não percebemos os objectos, mas as modificações por eles produzidas em nós; donde conclui lògicamente que, não havendo nada que nos garanta a fidelidade destas representações, nem sequer que correspondam a alguma realidade, não temos direito de afirmar a existência do mundo exterior.

As nossas sensações, diz ele, supõem sem dúvida uma causa; mas como a matéria não pode actuar sobre o espírito, esta causa tem de ser necessàriamente espiritual. Mas não pode ser o nosso espírito, porque estas sensações se nos impõem mau grado nosso; resta pois que estas ideias das coisas nos sejam sugeridas pelo espírito infinito — Deus.

2. E não se diga, que estes corpos, de que Deus nos dá a sensação, existem fora de nós. Não, diz Berkeley, nem existem, nem *podem* existir. Com efeito, que são eles? Sensações. Ora não é evidente ser *contraditório* que a sensação exita fora do sujeito que sente? Uma sensação ou *uma ideia*, — pois para Berkeley como para Descartes são a mesma coisa, — *não pode assemelhar-se senão a uma ideia*. O que nós chamamos *corpos* não são, por conseguinte, mais que simples modificações do eu, sem nenhuma realidade objectiva; todo o seu ser reduz-se a *serem percebidos*, da mesma forma que o ser do espírito se limita a *perceber* e a penasr, segundo a definição cartesiana. Donde, a fórmula do idealismo de Berkeley: *Esse est percipi aut percipere*.

Tal é o sistema pelo qual Berkeley espera vibrar o golpe mortal no materialismo. E de facto não se contenta com o concretizar, mas põe a tese diametralmente contrária. O materialismo diz: não há senão corpos; Deus e a alma não existem. Berkeley diz: não há corpos; não há senão Deus e espíritos.

II. — Discussão.

Primeiro argumento idealista. — As qualidades materiais reduzem-se a puras sensações. Donde se segue, que aquilo a que chamamos *corpos*, é afinal uma simples *colecção de sensações;* que este *substracto* que subpomos às qualidades sensíveis e que procuramos fora de nós, somos nós mesmos e o nosso próprio espírito; e que, julgando conhecer o mundo exterior a nós, só nos conhecemos na realidade a nós mesmos e aos nossos estados de consciência. O objecto do conhecimento reduz-se, portanto, ao sujeito desse conhecimento.

Por consequência, se se suprimissem os sentidos da vista, do tacto e do ouvido, aquilo que chamamos cor, calor, som, etc., já não existiria. Suprimir todo o sujeito sensiente vem a dar o mesmo que suprimir a sensação, e por conseguinte aniquilar todas as qualidades, quer dizer, todos os corpos e todo o mundo exterior.

Resposta. — 1. Façamos primeiro esta concessão ao idealismo: nem tudo na sensação é objectivo, como o supõe o vulgo, nem tudo o que sentimos e vemos, existe fora de nós tal qual o vemos e sentimos. Tal é particularmente o caso do tratar-se das *qualidades secundárias*, cores, sons, sabores e cheiros.

Mas, nem por este motivo é menos verdade que o sentido do tacto em todas as suas formas percebe imediatamente a extensão, a resistência e o movimento. Estas qualidades chamam-se *primárias* por existirem na matéria como as percebemos, independentemente da sensação que no-las faz conhecer; por consequência, por mais que queiramos suprimir o sujeito que sente, nem por isso deixar o de existir seres extensos resistentes, móveis, isto é, corpos.

2. Quererá isto dizer que as *qualidades secundárias* sejam meras modificações do sujeito, sem nenhum valor objectivo, como afirma o idealismo? De nenhum modo; tudo quanto se pode conceder é que as sensações produzidas por elas em nós, nada nos dizem da verdadeira natureza da sua causa. Mas seja qual for a distância que separa aqui a sensação da qualidade correspondente, é necessário contudo admitir, que esta sensação supõe uma causa e que esta causa não somos nós; pois como no-lo atesta a consciência, não somos senhores das nossas sensações; produzem-se em nós, sem nós e mau grado nosso.

Força é pois concluir que existem fora de nós, independentemente de nós, seres capazes de provocar em nós as sensações, e que as diferentes espécies de sensação, por exigirem diferentes espécies de excitação, supõem também agentes exteriores especiais para as produzir. Donde se segue, que as qualidades secundárias também nos permitem atingir, posto que indirectamente, os múltiplos corpos cujo conjunto forma o mundo exterior.

Segundo argumento idealista. — Berkeley pretende desfazer esta distinção fundamental, reduzindo as qualidades primárias a qualidades secundárias.

Na verdade, diz ele, se a extensão e a resistência fossem qualidades objectivas, percebidas directamente como são em si mesmas, as sensações correspondentes seriam independentes do sujeito e idênticas para todos, ora, realmente, são tão mutáveis e subjectivas como o podem ser as *qualidades secundárias:* a *extensão* varia com a distância; a *impenetrabilidade* muda com a força do sujeito; o que resiste às forças da criança ou do doente fraco, não detém o homem robusto.

Por outra parte, as pretensas *qualidades primárias* não as conhecemos senão por intermédio das qualidades secundárias; assim a extensão percebe-se pela cor ou temperatura, e a resistência pelo esforço que é necessário para a vencer. Ora poderá porventura dar-se que ao ver um papel branco de forma quadrada, a forma seja objectiva e a cor subjectiva?

Resposta. — Ao contrário, dizemos que são as qualidades secundárias que se reduzem às qualidades primárias e participam assim da sua objectividade.

1. É fora de dúvida, que estas percepções de extensão e resistência podem ser mais ou menos precisas conforme o sentido, e mais ou menos variáveis, segundo as circunstâncias: porque, por mais objectivas que sejam no seu fundo, contêm necessàriamente elementos subjectivos; mas estas variações quantitativas em nada afectam a própria natureza da percepção, e a extensão maior ou menor fica sempre extensão, assim como a resistência mais ou menos forte é sempre resistência.

2. Finalmente, ao perguntar-nos Berkeley com que direito separamos, numa folha de papel branco, a forma da cor, para atribuir esta ao sujeito e aquela ao objecto, responderemos, que de facto consideramos como objectivas uma e outra qualidade, mas em diversos graus: a extensão é-o imediatamente na própria forma em que é percebida; ao passo que a ciência e a razão mandam-nos objectar a cor, não tal qual se sente, mas sòmente sob a forma de movimento material capaz de produzir essa sensação em nós.

Os argumentos de Berkeley são portanto destituídos de valor, podendo nós concluir, não haver razão alguma para pôr em dúvida a realidade do mundo material.

SECÇÃO SEGUNDA. — CONHECIMENTO SENSÍVEL INTERNO

FUNÇÕES DE CONSERVAÇÃO E DE COMBINAÇÃO

CAPÍTULO I

AS IMAGENS

ART. I. — Origem e natureza das imagens

1. «Desenho um triângulo, diz Bossuet, e vejo-o com os olhos. Se os fechar, vejo ainda interiormente este mesmo triângulo, tal como a vista mo fez sentir... É o que se chama imaginar um triângulo».

Realmente tanto se pode imaginar um som, um cheiro, uma dor como um objecto colorido. «Se se retirar o objecto colorido que vejo, diz ainda o mesmo autor, se se extinguir o ruído que oiço, se eu deixar de beber o licor que me causou prazer, se se extinguir o fogo que me aquecia, posso imaginar em mim esta cor, este prazer e este calor». *(Connaissance de Dieu et de soi-même*, C. I, n. 4).

2. Contudo, a imagem de ordinário não aparece com igual intensidade à da sensação primitiva; normalmente é apenas o resíduo da sensação experimentada, um estado fraco, segundo a expressão de Spencer, isto é, a revivescência mais ou menos atenuada do estado forte. Podemos pois defini-la com Taine: *uma repetição, da sensação, repetição menos distinta, menos enérgica, e sem alguns dos seus contornos.*

3. Assim, a imaginação dum prazer ou duma dor renova. em certo modo, esse prazer e essa dor, reproduzindo em nós os mesmos efeitos psicológicos e fisiológicos, bem que enfraquecidos.

4. Mais ainda, a imagem anda acompanhada dos mesmos fenómenos orgânicos, que a sensação correspondente: a impressão renovada ocupa exactamente as mesmas partes, abala os mesmos nervos e da mesma maneira que a primeira impressão, bem que mais frouxamente.

5. Numa palavra, pode dizer-se que a imagem é o *esboço da sensação* que, partindo dos centros cerebrais, procura trasladar-se para os órgãos sensoriais. Quando é muito forte, chega até lá, na realidade, e confunde-se então com a sensação, como acontece na alucinação e na sugestão hipnótica. De ordinário porém, pára no caminho, rechaçada pelas sensações ou imagens fortes: nesse caso fica reduzido ao estado de imagem. — Quais são, pois, os sinais pelos quais podemos reconhecer que não imaginamos sòmente, mas qua atingimos realmente o objecto?

ART. II. — **Diferença entre a imagem e a sensação**

1. A primeira diferença é que, salvas raras excepções de obsessão, de alucinação, ou de sugestão hipnótica, os dados da sensação actual são sempre mais nítidos, mais preciosos e mais estáveis que os da imaginação.

2. A imagem pode ser evocada, desviada ou modificada à nossa vontade, ao passo que a percepção e a sensação impõem-se-nos, quer queiramos quer não.

3. Como já dissemos, tanto a sensação como a percepção são *estados fortes*, enquadrados noutros estados fortes, que confirmam a realidade presente do objecto. A imagem revivescente é *estado fraco*, isolado no meio de estados fortes que a levam de vencida e a contrariam. Estes estados fortes, antagonistas da imagem, constituem o que Taine chama **redutores da imagem.**

4. As imagens variam segundo os espíritos, circunstâncias e disposições fisiológicas e psicológicas do sujeito; aparecem, transformam-se e esvaem-se sem razão aparente. As percepções, pelo contrário, são sensìvelmente as mesmas para todos, como podemos ver pelo procedimento e palavras dos que nos rodeiam.

Deste modo, enquanto a razão estiver no seu estado normal, podemos sempre distinguir entre os dados da percepção e as ilusões da imaginação.

ART. III. — **Diversas categorias de imagens**

A imagem, como vimos, consiste na revivescência, em estado fraco, de uma sensação passada. Podemos pois presumir que existem duas grandes categorias de imagens, correspondentes à divisão das sensações em *representativas* e *afectivas*. Vamos provar que assim é; e, além disso, que é conveniente admitir uma terceira categoria de imagens: *as imagens motoras*.

§ 1. — **Imagens representativas.** — Não podemos duvidar da existência destas imagens, Se depois de termos contemplado o

Mosteiro da Batalha, por exemplo, fecharmos os olhos, continuamos a vê-lo internamente com uma nitidez, que às vezes nos surpreende. O mesmo se diga de um trecho de música, de um período oratório, de uma voz simpática cujo som retemos no ouvido e que internamente escutamos. As imagens análogas correspondentes ao *tacto* são menos impressivas no homem normal, mas desempenham na psicologia do *cego* o papel das imagens visuais, que lhe faltam por completo se nunca viu a luz, e que perdem pouco a pouco a importância quando a cegueira foi acidental.

As imagens que correspondem às sensações cinestésicas, olfactivas e do gosto, por serem sobretudo *afectivas*, entram na segunda categoria que passamos a descrever.

§ 2. — **Imagens afectivas.** — 1. A existência destas *imagens afectivas* é hoje geralmente admitida. Contudo, alguns psicólogos com W. James pensam que o que se julga ser imagem afectiva, não é senão a imagem *representativa* dos *objectos* que outrora provocaram o sentimento, imagem que anda acompanhada com a *nova emoção actual* que ela mesma provoca. Em apoio desta opinião aduz-se que, se evocamos a nosso belprazer a lembrança dos nossos estados afectivos passados, esta lembrança, mesmo no estado fraco, não é necessàriamente o renascimento deste estado afectivo; pode permanecer neutro quanto à emoção, e até ter tom afectivo completamente oposto ao estado primitivo.

2. Este argumento não pode prevalecer contra o testemunho da *consciência*, que manifesta que muitas vezes a imagem de uma emoção passada apresenta caracteres e desempenha um papel análogo aos da própria emoção. Numa palavra, a distinção entre as *lembranças afectivas abstractas* e as *lembranças afectivas concretas*, que Ribot propõe, parece-nos bem fundada: as primeiras são frias e dão-nos apenas um conhecimento intelectual do sentimento passado; as segundas estão cheias de vida e de calor: são pouco mais ou menos o mesmo sentimento que renasce.

§ 3. — **Imagens motoras.** — 1. A imagem reage com muita eficácia no sistema nervoso, e por meio dele, nos órgãos sensoriais e motores (¹); e podemos dizer que a imagem de um acto ou de um movimento determina em nós o começo desse acto, o esboço desse movimento.

a) Imaginando o som da letra B ou P, sentir-se-á um movimento imperceptível dos lábios, que tendem a aproximar-se.

(¹) M. Chevreul demonstrou experimentalmente, a influência da imaginação nos nervos motores. Toma-se na mão um pêndulo que se deixa oscilar livremente dentro de um copo; se se imagina com insistência algum movimento numa determinada direcção, o pêndulo acaba por executá-lo como que espontâneamente.

Representando-nos com a imaginação um movimento vertical ou horizontal, o globo ocular esboçará esses movimentos.

b) Nestes dois casos à imagem auditiva e visual acresceu a imagem pròpriamente motora. Esta última consiste essencialmente no *conjunto de disposiçoes funcionais que tendem a executar o movimento.*

2. Nesta força da imagem reside a razão última do contágio pelo exemplo, dos fenómenos de simpatia, da violência de certas tentações, do instinto da imitação tão pronunciado nas crianças, e dos efeitos surpreendentes da sugestão hipnótica.

Em geral, pode dizer-se que, quanto a imagem for mais impressionante ou atraente, tanto maior poder motor encerrará. Por outro lado, quanto mais fraco for o sujeito, física ou mentalmente, mais susceptível será de se ver subjugado pelo exemplo e tiranizado pela imagem.

3. A questão das **ideias-forças,** ou melhor da força das imagens, pode reduzir-se às proposições seguintes:

a) A imagem de um acto ou de um movimento é realmente o começo desse acto e desse movimento.

b) O acto começado tende a acabar-se *(lei de associação).*

c) Nem todas as imagens de facto se realizam, porque foram inibidas pelos *redutores,* quer estes provenham das nossas percepções actuais (estados fortes), quer lhes sejam opostos pela intervenção da inteligência.

d) Supondo pois um sujeito isento de qualquer percepção e sensação actual, ocupado exclusivamente por uma única imagem, esta realizar-se-á e traduzir-se-á em acto pela sua própria força. É o caso dos sonâmbulos e dos hipnotizados.

ART. IV. — **A imaginação reprodutora — Tipos e leis**

A faculdade conservadora e evocadora das imagens chama-se imaginação. Pode definir-se de modo geral: *a faculdade de representar de forma sensível objectos ausentes, invisíveis ou simplesmente possíveis.*

Distinguem-se geralmente duas espécies de imaginação: a imaginação *reprodutora* e a *criadora,* conforme se limita a reproduzir as imagens tais como nos impressionaram, ou as modifica e combina para formar novos agregados. Falaremos agora sòmente da primeira, reservando a segunda para quando falarmos da *actividade criadora do espírito.*

§ 1. — **Natureza da imaginação passiva e reprodutora.** — A imaginação simplesmente *reprodutora* é o *poder de representar* *os objectos anteriormente percebidos, tais como nos apareceram pela primeira vez e na mesma ordem.*

Nesta forma elementar, a imaginação é apenas uma variedade da memória. Todavia, como diz Aristóteles, distinguem-se por a imaginação não incluir o *reconhecimento* nem a relembrança do passado, e por seus dados não se nos apresentarem como cópias de objectos já vistos, mas como aparições de objectos simplesmente possíveis. Eis porque essas imagens nos fazem crer na presença do objecto representado, quando atingem certo grau de vivacidade, como sucede na alucinação, ou quando se produzem sem percepção alguma, como acontece no sonho.

§ 2. — **Tipos de imaginação.** — A imaginação depende do carácter habitual ou das disposições passageiras do sujeito, dos seus hábitos, da feição do espírito e sobretudo da acuidade inata ou adquirida de algum dos sentidos. Donde, os diferentes tipos imaginativos correspondentes aos tipos de memória. Tratando-se, por exemplo, de representarmos imaginativamente a letra A, o tipo *auditivo* ouvirá antes o som, o tipo *visual* verá a forma gráfica, ao passo que o tipo *motor* imaginará ou melhor esboçará o movimento necessário para a escrever ou pronunciar.

§ 3. — **Leis da imaginação passiva ou reprodutora.** — Sendo a imaginação uma faculdade *sensível*, está submetida ao mesmo tempo a leis *psicológicas* e *fisiológicas*, que estudaremos na teoria das leis gerais da *associação*.

CAPÍTULO II

ASSOCIAÇÃO DAS IDEIAS

Não devemos conceber a imaginação reprodutora à maneira de reservatório inerte, mas antes como faculdade activa de reprodução e restauração das imagens primitivamente causadas em nós pelas sensações. A função *espontânea* de evocação das *imagens* foi chamada bastante impròpriamente, é bom dizê-lo, *associação das ideias*.

A associação das ideias é a propriedade que elas têm de se evocarem e sugerirem umas às outras. Como *função* especial pode definir-se: *a tendência que tem o nosso espírito de passar espontâneamente de uma ideia à outra*. Assim a ideia de Roma desperta a ideia de Rómulo; esta faz-me lembrar a loba lendária das florestas do Lácio, etc. Do mesmo modo Napoleão recorda-me Austerlitz, a Rússia, Beresina e Santa Helena; Nuno Álvares, Aljubarrota, Valverde...

Mas donde provém às ideias esta propriedade de se sugerirem umas às outras quase maquinalmente; e porque é que à ideia de determinado objecto o espírito associa esta ideia de preferência àquela?

ART. I. — **Teoria escocesa**

§ 1. — **Exposição.** — Segundo *Dugald Stewart* e outros psicólogos escoceses, algumas ideias associam-se no nosso espírito, porque conhecemos certas relações entre os *objectos* que representam. A ideia de Roma desperta em mim a ideia de Rómulo, porque sendo este o fundador de Roma, conheço entre este homem e aquela cidade a relação de causa a efeito. Portanto há tantas maneiras de associar as ideias, quantas as relações que existem entre os objectos.

§ 2. — **Crítica.** — 1. Esta explicação funda-se num círculo vicioso. Com efeito, para conhecer a relação entre duas ideias é necessário que primeiro estas ideias estejam presentes ao espírito. Como posso eu, por exemplo, conhecer a semelhança que existe entre César e Napoleão, sem essas duas ideias estarem presentes no meu pensamento?

2. De facto, na associação pròpriamente dita, as ideias evocam-se mùtuamente, sem termos consciência de conhecer relação alguma entre os seus objectos. Dugal Stewart confunde aqui duas coisas muito distintas, a saber: a associação das ideias pròpriamente dita e a percepção das suas relações lógicas. A segunda operação, necessàriamente posterior à primeira, é acto próprio do entendimento, que supõe a reflexão, o juízo, e às vezes até o raciocínio; ao passo que a associação de que aqui falamos é fenómeno completamente espontâneo, que se produz por uma espécie de mecanismo, ao mesmo tempo mental e cerebral, que mais tarde explicaremos.

3. Todavia, ainda que a percepção das relações entre as ideias não seja a *causa imediata* da sua associação, devemos reconhecer que exerce na associação influência considerável, posto que indirecta, reforçando e consolidando as associações já feitas e provocando outras novas.

Por este motivo, a percepção das relações pode considerar-se como causa secundária e indirecta da associação. Falta agora indicar-lhe a condição imediata e determinante.

ART. II. — **Verdadeira teoria da associação**

§ 1. — **As três leis da associação, segundo a teoria inglesa.** — Os psicólogos ingleses, *Bain*, *James Sull*y e outros, explicam a tendência de as ideias se sugerirem umas às outras, por meio de três leis que julgam irredutíveis entre si.

1. **Lei de contiguidade.** — Duas ou mais ideias adquirem a propriedade de se associarem e de se evocarem mùtuamente, quando estiverem já contiguas no espírito, isto é, quando já foram pensadas simultânea ou imediatamente uma depois da outra. Assim, mostrando à criança uma letra e pronunciando-a ao mesmo tempo, a imagem visual associa-se pouco a pouco no seu espírito à imagem auditiva, e a forma da letra acaba por sugerir-lhe o nome.

2. **Lei da semelhança.** — Outras ideias evocam-se em virtude da sua semelhança. Assim a cara de um desconhecido pode-me fazer lembrar um amigo que se lhe parece.

3. **Lei de contraste.** — Finalmente, uma ideia tende naturalmente a sugerir a ideia do seu contrário; a guerra faz pensar na paz, o infinitamente grande no infinitamente pequeno, o extremo luxo na extrema miséria. Ora, não se pode invocar neste caso nem a semelhança, nem a contiguidade antecedente no espírito; logo deve-se recorrer a esta terceira lei *de contraste*.

— Estas três leis explicam com efeito todos os casos da associação; mas apesar do que dizem os psicólogos ingleses citados, podem reduzir-se a uma só: a da *contiguidade*, a qual, por conseguinte, deve considerar-se a única lei da associação das ideias.

§ 2. — **A contiguidade, única lei da associação das ideias.**

1. Antes de mais, a lei dos contrastes reduz-se à lei da *semelhança* e à lei da *contiguidade*.

Com efeito, os contrários são necessàriamente *semelhantes* sob algum aspecto: o branco e o preto são cores; o doce e o amargo são sabores, etc. Por outro lado, o espírito, levado de certo instinto de equilíbrio e compensação, passa espontâneamente dum extremo ao outro; as ideias dos contrários são ordinàriamente *contíguas* por sucessão.

2. Por sua vez, a lei de semelhança não é senão um caso particular da lei de contiguidade. Porque, se duas pessoas são semelhantes, é por terem ambas algum traço comum. Ora, este traço comum que faz parte deste homem que agora vejo pela primeira vez, faz também parte do conjunto dos traços do amigo a quem ele se parece. É por isso que a vista desse estranho desperta em mim a ideia do meu amigo.

Concluamos pois que a *contiguidade* prévia (total ou parcial, mediata ou imediata, simultânea ou sucessiva) de duas ideias, ou mais em geral, de dois estados de consciência, é a condição necessária e suficiente, isto é, a única lei de todas as associações.

§ 3. — **Mecanismo da associação.** — Falta agora explicar como é que esta contiguidade das ideias, das associações ou das imagens, basta para as associar e agrupar de tal modo no espírito, que o aparecimento de umas delas faça reviver o grupo inteiro.

1. Nem todas as associações são igualmente sólidas, nem dotadas do mesmo poder evocador.

a) Geralmente, a associação é tanto mais durável, quanto **mais viva** foi a **impressão** que a formou. Assim, acaba de se dar à minha vista um grave desastre; a comoção que me causa esse espectáculo basta para associar e fixar sòlidamente no meu espírito as diversas circunstâncias que o acompanharam, de modo que não posso pensar numa sem me lembrar das outras.

b) A tenacidade das associações depende também da **menor** ou **maior atenção** que voluntàriamente se prestou às ideias ou às coisas. Com efeito, por meio da atenção concentrada sobre uma ideia, esta adquire em breve o relevo que produz impressão e a grava profundamente no espírito.

c) Finalmente, terceira lei: a **repetição.** A associação tanto mais se fortifica, quanto mais frequentemente se apresentar ao espírito o mesmo grupo de ideias em idênticas condições.

d) Notemos também que certas **condições fisiológicas** influem muito na força e duração das associações. Assim, a sobreexcitação anormal do cérebro causada pela febre ou pela fadiga, pelo jejum ou vigília, pode estreitar o laço que une as ideias até ao ponto de as fazer degenerar em obsessão. E inversamente, nos casos de anemia cerebral causada pela idade, doença, ou absorpção habitual de certas substâncias como o álcool, etc., acontece que imagens muito vivas sucedem-se no espírito sem algum laço de união entre si.

2. Vemos afinal que a associação das ideias é mais um caso particualr do *hábito* do que função especial: a associação estabelece-se e o hábito contrai-se tanto mais fàcilmente, quanto maior *impressão* causaram em nós a ideia ou o acto; ou quanto mais *frequentemente* foram repetidos, ou quanto maior *atenção* se lhes prestou.

APÊNDICE

A ASSOCIAÇÃO E A LEI DE INTERESSE

I. — A associação é lei geral.

Os fenómenos anormais da imaginação e da memória, especialmente a hipermnésia, quase nos dão motivo para afirmar que todo o fenómeno psicológico, por mais fraco que seja, deixa vestígio no sujeito que o experimentou. Este vestígio não é um traço qualquer, inerte, mas *disposição funcional*, como diz Wundt, isto é, aptidão para se reproduzir, tendência para renascer, só esperando a excitação suficiente para entrar em exercício.

Isto posto e admitido, as mesmas razões pelas quais a contiguidade subjectiva estabelece entre os fenómenos representativos a tendência para a evocação mútua, devem também provocar a mesma tendência a respeito dos fenómenos da vida efectiva e activa: *Dois ou mais fenómenos psicológicos quaisquer, que ocuparam ao mesmo tempo o campo da consciência adquirem, por isso mesmo, tendência para a evocação mútua.*

II. — A lei de interesse.

O que entendemos por associação das ideias, e por consequência, o que devemos entender por associação dos fenómenos psicológicos quaisquer, não é sòmente a lei em virtude da qual se põem em contacto na consciência, mas é sobretudo a lei em virtude da qual, *no momento da evocação espontânea*, um fenómeno é lembrado de preferência aos outros associados. Porque é que este fenómeno tem esse privilégio? A resposta a esta pergunta dará a explicação do que pròpriamente se chama a associação dos factos conscientes.

1. **Explicações incompletas.** — São em número de três:

1.º O fenómeno associado, evocado de preferência aos outros, é aquele que mais ordinàriamente acompanha o estado de consciência evocador. (Lei de **frequência.**

Mas a experiência contradiz constantemente esta lei por causa da incoerência e da aparente novidade das evocações, que experimentamos na nossa vida psicológica. O princípio contudo é verdadeiro: sendo espontâneo o processo, é necessàriamente determinado por um factor despótico mais forte que o hábito, e capaz de inibir ou de determinar o mesmo hábito.

2.º Estará pois a **força** do fenómeno na vivacidade e intensidade da impressão, que produz em nós? Mas, para que a vivacidade da impressão mantenha a sua eficácia é necessário que ela mesma persista, ou que seja avivada, senão o seu poder evocador torna-se fraco ou nulo.

3.º A terceira causa aduzida é a **afinidade** do fenómeno espontâneamente evocado, com o conjunto da vida psicológica do sujeito. Este conjunto dependerá por sua vez:

a) Ou do temperamento e do carácter;
b) Ou da profissão exercida;
c) Ou dos acontecimentos que actualmente mais nos interessam.

Esta regra da afinidade contém em si as outras duas e precisa-as mais. Contudo, o seu defeito é também de ser pouco precisa. Com efeito, os factores enumerados podem agir simultâneamente, e além disso, o primeiro, sobretudo, não influirá senão de uma maneira muito vaga na escolha do fenómeno evocado.

2. **Verdadeira explicação.** — O factor verdadeiramente eficaz da evocação espontânea é, sem dúvida, a *afinidade psicológica*, mas com a condição de a entendermos de modo completamente concreto, isto é, que a probabilidade que tem de ser espontâneamente preferido a todos os outros, se mede pelo *interesse* que actualmente nos apresenta: **a associação segue a lei de interesse.**

Precisemos o sentido desta fórmula explicando este interesse de que aqui se trata.

Neste sentido é interessante *o que se harmoniza com o tom de nossa vida psicológica actual.*

a) Portanto, o que está de acordo com o nosso carácter, gostos ou repugnâncias habituais, possui uma espécie de interesse *genérico*, e regula por consequência, a direcção geral das nossas associações.

b) Tudo aquilo, que na nossa vida constitui num grau qualquer um estado estável, determinará também um interesse mais ou menos *especificamente* caracterizado: o que se relaciona com as suas disposições respectivas, formará o interesse do magistrado, do nobre, do burguês, do comerciante e do soldado.

c) Uma determinação ainda mais concreta e *individual* do interesse provém da relação entre a impressão recebida e o conjunto dos estados psicológicos *presentes* daquele que o experimenta.

III. — Influência psicológica da lei de interesse.

Para fazermos ideia desta influência, basta percorrer os diferentes fenómenos psicológicos em que a associação tem alguma importância. A lista seria longa. Limitemo-nos aos que têm carácter geral: a *atenção*, a *percepção*, a *imaginação*, a *memória*, o *hábito*, o *automatismo*, *a simpatia*, e a *imitação*, o *pensamento* e o *livre alvedrio*.

1. **Influência da lei de interesse na atenção.** — A *atenção* é a *convergência* de nossas faculdades na mesma direcção. Mas esta tendência do ser para o mesmo ponto actua sobre o conjunto das suas associações: tendo os estados psicológicos relação com este estado *dominante*, que se instalou na consciência e de antemão lhe estreitou o campo, correm em tropel formando o conjunto dos estados *secundários*, que se vêm agrupar em torno do primeiro. (Veja-se *Caracteres da atenção*, p. 42).

A lei de interesse tem influência muito grande nestes dois caracteres, tanto na atenção *espontânea* como na *voluntária*.

a) Produzindo-se por si mesma a **atenção espontânea** é claro que depende sobretudo da lei de associação. Donde:

α) O *mono-ideísmo* resulta do predomínio exclusivo do estado *actualmente interessante;*

β) O *poli-ideísmo* é produzido pelos diversos estados de consciência, que são evocados em virtude da sua afinidade psicológica com o primeiro.

b) A **atenção voluntária** parece, à primeira vista, que deveria escapar à influência desta lei da actividade espontânea. Mas a vontade não pode actuar senão indirectamente sobre as outras faculdades, *suscitando influências*, que de facto as determinam. Ora, a influência, que na realidade determina o duplo estado de mono-ideísmo e poli-ideísmo, é também o *interesse*.

Enquanto não tivermos *encontrado* ou *dado*, mais ou menos artificialmente, interesse ao objecto sobre o qual queremos fixar a nossa atenção a acção da nossa vontade, para concentrar o espírito, será semelhante à corrida inquieta do cão do pastor em volta das ovelhas: trabalho perdido e sempre a recomeçar até ao momento em que o pastor toma o carneiro e o coloca à frente do rebanho, e pela direcção impressa a este único animal, leva todos os demais onde ele quer.

Por meio da atenção, ou por sua influência directa, o *interesse* intervém também nos outros fenómenos psicológicos.

2. **Influência da lei de interesse na percepção externa.** — Os nossos sentidos estão muito longe de perceber todos os objectos que materialmente os ferem, ou, o que parece mais estranho ainda, só percebem nos objectos o que de facto lhes está presente. Poderíamos multiplicar os exemplos; deveríamos enumerar todos os casos de ilusões e de equívocos, em que o nosso carácter, o sentido ordinário dos nossos pensamentos e as preocupações actuais de toda a sorte, nos impediram de ver o que tínhamos à vista; ou nos fizeram ver, ouvir, tocar, sentir ou gostar o que na realidade não se oferecia actualmente aos nossos sentidos.

Esta é a razão porque, diante da mesma paisagem, o *artista* só verá a harmonia das linhas, os contrastes da luz e da sombra, etc.; o *sábio* só se fixará na fauna e na flora, ou na configuração do solo e nos recursos industriais que a natureza lhe oferece; o *lavrador* não se interessará senão pela riqueza ou pobreza dos produtos da terra. Além disso, experiências materiais demonstram que, não sòmente a *interpretação* dos dados, mas até a *sensação* física se modifica, enriquece ou empobrece sob a influência da lei do interesse.

3. **A lei de interesse e a imaginação.** — Tendo a lei de interesse tanta influência na percepção externa, é natural que actue ainda mais eficazmente sobre a *imaginação*, cujas produções fogem à direcção e vigilância das coisas externas.

O temperamento, *o carácter* e as *tendências profundas* darão o tom geral da imaginação: as associações *visuais*, *auditivas e motrizes* predominarão, conforme o sujeito pertencer a um destes três *tipos;* — o interesse não agirá da mesma maneira na corrente da imaginação feminina e na do homem.

As *disposições particulares* provenientes da idade, da profissão, da saúde ou da doença e dos motivos actuais de alegria ou de pena determinar-lhe-ão o curso num dado caso particular. Todos os exemplos que apresentamos quando tratámos da percepção encontram-se, com mais forte razão, na direcção espontânea da imaginação. Ajuntemos-lhe a colecção infinita das ilusões da *sensibilidade* física e moral: todos os *doentes imaginários*, todos os *susceptíveis*, sem falar dos *neurasténicos*, seriam aqui objecto de observação.

4. **A memória influenciada pela lei de interesse.**

a) Na *primeira impressão* da lembrança: Este facto depende das leis gerais da associação; o seu factor mais eficaz é a *afinidade psicológica* entendida em seu sentido integral, isto é, o interesse. Joinville não se esquecerá jamais que o sarraceno que se preparava para o martirizar vestia calções azuis e brancos.

b) Na *evocação* da lembrança:

α) *Evocação espontânea*. Este fenómeno é apenas uma associação.

β) *Evocação voluntária*. Também neste caso a vontade só pode actuar provocando e favorecendo associações julgadas aptas para evocar, como interessante, a lembrança que se quer reaver.

Daí provém a impotência da memória para fazer reviver certas lembranças desprovidas de interesse. Muitas vezes o *nó* dado no lenço faz-nos lembrar que devemos pensar em certa coisa, mas o *objecto* mesmo, de que nos queremos lembrar, se não tem interesse, obstina-se em não nos lembrar, por se não ter formado a seu lado nenhum processo de associação.

Em compensação, tudo nos trará à memória a lembrança dum amigo íntimo.

5. **A lei de interesse, o hábito e o automatismo.** — O hábito pode tornar-se tirânico e impor-nos a sua direcção sem conservar para nós nenhum interesse actual. Mas também não é menos verdade, que na sua origem encontrou na lei do interesse auxiliar poderoso. — Daqui provém a rapidez extraordinária com que se fixam alguns hábitos, e a nossa impotência em adquirir outros apesar da incessante e enérgica repetição dos actos.

O automatismo é um hábito, que se converteu numa segunda natureza e que se furta à vigilância da atenção voluntária, e por conseguinte cai inteiramente sob as leis, às vezes concordantes e outras vezes opostas, do interesse e do hábito. (Veja-se adiante, *O automatismo psicológico*).

6. **Influência da lei de interesse na simpatia e imitação espontânea.** — A **simpatia** é a disposição que têm os seres sensíveis de tomar espontâneamente parte nos sentimentos dos outros. (Veja-se adiante, *A simpatia e a imitação*). Para que esta acção da participação dos sentimentos se produza

espontâneamente, é preciso que haja entre eles e o estado do ser que os recebe certa tonalidade psicológica, — sobretudo afectiva, — comum a todos. Esta tonalidade comum, esta conveniência entre eles é o *interesse*.

Por *exemplo*, a simples narração das torturas de um mártir, os pormenores de uma operação cirúrgica provocam no nosso organismo impressões, que a reproduzem em miniatura, e que podem ser a tal ponto vivas que bastem para causar verdadeira indisposição.

Como é fácil de ver, a simpatia produz, já por si só, certa *imitação*. Uma vez que a emoção assim reproduzida se manifesta por meio de movimentos, é muito natural que a imagem dessa emoção no sujeito que a recebe por simpatia seja *motora* na verdadeira acepção da palavra. Temos neste caso a *imitação espontânea*, cuja principal causa determinante terá sido o interesse. — A imitação por simpatia ganhará toda a força e chamar-se-á *exemplo*, quando se tratar de acções moralmente boas ou más, praticadas na nossa presença por qualquer pessoa que seja muito semelhante a nós e muito próxima pela posição social, educação ou parentesco.

7. **Nem o pensamento se subtrai à influência da lei de interesse.** — O curso dos nossos pensamentos só pode desenvolver-se apoiando-se contìnuamente no desenvolvimento paralelo de imagens, sem dúvida representativas, mas também afectivas, que traduzem com maior ou menor precisão os nossos gostos, simpatias, carácter, hábitos e influência dos nossos amigos ou do público e até da moda.

Além disso, até na ordem do pensamento puro, há um interesse intelectual que nos faz aderir a certas ideias, ou a certo sistema adoptado, por causa da sua semelhança com a feição de nosso espírito, da sua beleza, unidade e harmonia interna. Se o centro deste equilíbrio psicológico se desloca, acontece que, sem a intervenção de novos argumentos, só pelo facto de variar o interesse intelectual, o dito sistema se esvai, e dá lugar a outro que se adapte melhor ao equilíbrio actual do nosso pensamento.

8. **Influência da lei de interesse no livre alvedrio.** — O livre arbítrio também depende da lei de interesse, na mesma medida em que está sujeito à influência dos *motivos* e sobretudo do que chamamos o *móvel*.

Estas espécies de motivos, que deitam raízes até ao mais profundo da sensibilidade, não se contentam com brilhar fora de nós, à maneira de farol, para o qual dirigimos a nossa viagem; mas semelhantes ao piloto costeiro que, nas passagens perigosas, toma o ofício de comandar todas as manobras, apoderam-se das forças da nossa alma e as arrastam ao fim a que elas próprias tendem. As derrotas do livre arbítrio provêm de se deixar invadir e envolver pela tirania dos móveis, em vez de cumprir o seu dever. Essa é a razão porque tem tanta importância no governo de si mesmo e na direcção dos outros, o tomar em consideração a força dos móveis e a cumplicidade que nisso tem a lei de interesse.

CAPÍTULO III

A MEMÓRIA

ART. I. — Análise e mecanismo da recordação

§ 1. — Natureza da memória.

1. Não é pròpriamente a faculdade de chamar à vida o passado, porque o passado, em si, não pode voltar.

Outros definem a memória: a faculdade de recordar os conhecimentos anteriormente adquiridos. Mas isto é restringir arbitràriamente o domínio da memória, porque ela lembra-se de todos os estados conscientes já experimentados. Com efeito, lembramo-nos tão bem de sentimentos, de dores, de árias de música, como de versos de Camões ou de teoremas de geometria.

2. Notemos ademais que o objecto próprio e directo da memória nunca pode ser uma coisa externa para nós, mas sòmente a *percepção* dessa coisa, ou o *sentimento* que ela nos causou. De facto, só pode voltar à nossa consciência aquilo que já lá esteve presente. A memória apresenta-nos estes objectos sòmente graças a um intermediário que somos nós mesmos: «Não nos lembramos das coisas, mas só de nós mesmos» (Toyer-Collard).

3. Daqui procede a diversidade das lembranças que o mesmo objecto pode deixar em diversas pessoas.

§ 2. — **A memória.**

1. Para nos lembrarmos de uma coisa, necessitamos de ter tido dela primeiro algum conhecimento e de o ter conservado. Além disso, é preciso que este conhecimento volte ao espírito e que se reconheça que já outrora esteve presente. Enfim, é necessário sabermos, mais ou menos, quando o tivemos e a que propósito.

Podemos pois definir a memória:

A faculdade de conservar e de recordar os estados conscientes precedentemente experimentados.

2. Estas diferentes condições da memória nem sempre se realizam.

a) Assim, sabemos muitas coisas que não terão nunca ocasião de voltar ao espírito: a memória neste caso é *retentiva.*

b) Outras vezes o conhecimento apresenta-se sem ser *reconhecido;* a maior parte dos sonhos compõem-se destas lembranças incompletas (1).

c) Podemos também lembrar-nos de um conhecimento com consciência de o termos já tido, mas sem saber com precisão quando e a que propósito. É a *reminiscência* (2).

Estudemos em separado cada um destes diversos elementos da memória, e as leis especiais por que se regem.

ART. II. — **Conservação do conhecimento**

Se um conhecimento se torna de novo actual, é porque se conserva em estado habitual. Ora, certos factos parecem provar que todo o acontecimento, ainda o mais fugaz, pode sempre ser recordado debaixo de certas influências. Alguns asfixiados, que voltaram à vida, asseguram que no momento de perderem o conhecimento, todo o seu passado se apresentou ao espírito com nitidez incomparável. Mas estes são casos excepcionais. Em regra geral, o conhecimento só deixa vestígio permanente no espírito, quando este foi impressionado com determinada intensidade. Quer dizer que a conservação do conhecimento se reduz a um hábito, ao mesmo tempo mental e cerebral, cujas condições a fisiologia e a psicologia devem analisar.

---

(1) Para o fim da vida, Lineu gostava muito de ler as próprias obras, e esquecendo-se de que era ele o autor, exclamava por vezes: «Como isto é lindo! Quem me dera tê-lo escrito!» O mesmo se conta do P.ᵉ Manuel Bernardes.

(2) Alguns filósofos dão o nome de *reminiscência* às lembranças vagas e confusas, e até às ideias que, não sendo reconhecidas, passam por novas.

§ 1. — Condições fisiológicas da conservação do conhecimento.

1. Em primeiro lugar, devemos admitir que existe diferença entre aquele que sabe uma coisa, ainda que não pense nela, e aquele que a ignora. Esta diferença não consiste ùnicamente numa aptidão que um tenha e que não exista no outro.

2. Há factos positivos, que provam o concurso directo do cérebro na conservação do conhecimento. Algumas doenças e certas lesões cerebrais trazem consigo a perda temporária ou definitiva de toda a memória ou de parte dela. Outras vezes, um acidente, uma pancada ou uma queda desenvolvem-na passageiramente. O uso de narcóticos, como o tabaco, o ópio e a morfina, enfraquecem-na ou paralizam-na.

3. Quanto à natureza destas modificações cerebrais só se podem formular hipóteses. Platão pensa que são *marcas*, Descartes admite *dobras* no cérebro, Malebranche fala de *sulcos comunicantes*, Hartley e Moleschott recorrem às *vibrações fosforescentes* que resultam da lenta combustão do fósforo contido na matéria cerebral, T. Ribot explica a acção do cérebro na memória por meio de *modificações* dos elementos nervosos que o compõem, A. Fouillée admite que a memória tem por condição orgânica o estabelecimento de *trajectos* no cérebro entre algumas células. Nesta hipótese, o número e a persistência destes *trajectos* são a condição da boa memória. (Veja-se *O mecanismo da associação*, p. 87).

Seja o que for acerca destas hipóteses fisiológicas, não devemos esquecer que a conservação do conhecimento supõe certas condições psicológicas, de que passamos a ocupar-nos.

§ 2. — Leis psicológicas da conservação das recordações.

1. A primeira lei requer certa **intensidade da primeira pressão.** É sabido que as ideias só se conservam quando nos causam impressão; e que quanto mais viva foi a *impressão*, mais tempo se conservam. Eis porque tudo aquilo que concorre para

avivar a intensidade da impressão, ajuda a conservar as recordações. Assim:

a) Por meio da *atenção*, que deliberadamente prestamos, coisas que de si passariam despercebidas, gravam-se profundamente na memória;

b) Obtém-se o mesmo resultado por meio da *repetição* frequente do trecho que se quer reter. Todavia, ainda que o *repetir* não seja o melhor meio para aprender, pode dizer-se que é meio indispensável para se conservar o que se sabe.

Esta primeira lei é a mesma que rege a associação das ideias.

2. A segunda lei psicológica da conservação do conhecimento é a **ligação das ideias.** É fácil de compreender que, quanto mais ìntimamente unido for o sistema que elas formaram, tanto melhor se conservarão mùtuamente.

ART. III. — Reaparição ou rememoração do conhecimento

O acto da memória supõe, por assim dizer, três tempos; a aquisição do conhecimento; a saída deste conhecimento do campo consciente; e por fim a sua reaparição. Neste sentido é verdade o que se costuma dizer: *o esquecimento* é a condição da memória (1). A conservação das ideias não é em si mais que a possibilidade de se relembrarem. A memória é pròpriamente a revivescência da ideia. — O que é que influi na sua passagem da potência ao acto? Esta revocação supõe também algumas condições fisiológicas e psicológicas, de que será bom dizer algumas palavras.

§ 1. — **Condições fisiológicas.** — Como tudo aquilo que diz respeito às relações entre o cérebro e o pensamento, as condições fisiológicas da reaparição das ideias são pouco conhecidas em si mesmas.

Seja qual for a hipótese adoptada, é certo que a condição orgânica da revocação do conhecimento consiste essencialmente na restauração do estado cerebral primitivo, e que esta restauração pode ser auxiliada ou estorvada por algumas influências físicas ou fisiológicas, como a idade, o estado de saúde, a fadiga, as circunstâncias de tempo e lugar, de ruído ou silêncio, de obscuridade, etc.

---

(1) Não devemos confundir, este esquecimento momentàneo, que é a condição da memória, com o esquecimento profundo e definitivo, que é a sua negação; de outro modo seria aprovar esta definição espirituosa, que faz consistir a memória na «arte de esquecer». — O esquecimento é ainda condição da memória neste sentido que, se um facto de nossa vida passada fosse realmente relembrado *integralmente*, gastaríamos tanto tempo a lembrar-nos dele quanto gastámos a vivê-lo. É pois necessário que a memória o restaure suprimindo alguma coisa; o que faz de dois modos: ou deixando alguns fragmentos no esquecimento, ou fazendo-os reviver em *resumo esquemático*, mais semelhante à projecção do que à reprodução exacta.

§ 2. — **Condições psicológicas.** — À primeira vista, a reaparição do conhecimento parece efectuar-se de duas maneiras:

a) Espontâneamente: a lembrança surge bruscamente como por si mesmo do nosso espírito;

b) Voluntàriamente: a lembrança só aparece depois de ser deliberadamente chamada, e mais ou menos laboriosamente procurada.

Todavia, ao analisar estes diferentes casos, logo nos apercebemos que a rememoração das lembranças sempre se faz segundo a lei da evocação associativa.

Portanto, devemos considerar a *associação* como a lei única da reaparição do conhecimento; e podemos afirmar que uma ideia ou imagem nunca voltará ao espírito, se não for sugerida por alguma ideia ou imagem actualmente presente com a qual foi associada, quer *espontâneamente* pela primeira impressão, quer *voluntàriamente* pela atenção, quer enfim *maquinalmente* pela repetição frequente.

ART. IV. — O reconhecimento das ideias

Para se dar a lembrança pròpriamente dita não basta, como já vimos, que a ideia reapareça na consciência; é necessário que se reconheça como tendo-lhe estado já presente.

§ 1. — Como é que se opera o reconhecimento do passado?

1. Reconhecer a ideia ou a imagem é *associar* ao estado presente de consciência o sentimento de a ter já experimentado; é julgar que o conhecimento, que actualmente está presente no nosso espírito, já lhe esteve presente anteriormente. Ora, se analisarmos este juízo, nele encontraremos duas noções: a noção de *tempo passado*, e a noção de nossa *identidade pessoal*.

2. Com efeito, para julgarmos que um estado consciente actualmente presente já antes foi experimentado, é mister necessàriamente estabelecer uma relação de sucessão entre dois momentos da nossa existência, o que constitui precisamente a noção do tempo passado.

3. Por outro lado, é impossível *reconhecer* que o conhecimento presente já fora antes *nosso*, se não temos consciência que o eu que sente e que vê agora, é idênticamente o que antes viu e sentiu. Eis aqui como as duas ideias, do *eu uno* e *idêntico* e *do tempo decorrido* são elementos da lembrança. (Vja-se *Cours*, I, p. 149, La théorie de Bergson sur le souvenir).

§ 2. — Lembrança, percepção e imaginação.

Falta agora saber os sinais por que reconhecemos que o estado presente de consciência se relaciona com um acontecimento passado. Por outras palavras, que obsta a que confundamos a *lembrança* com a *percepção* dum objecto presente, ou ainda com a simples *imaginação* que dele podemos ter.

1. Quando tratámos da imagem e da sensação, fizemos distinção entre estados *primários* ou *fortes*, e estados *secundários* ou *fracos*. Ora, a sensação e as percepções actuais pertencem à primeira categoria, ao passo que a imagem e a lembrança pertencem à segunda. Portanto, *intensidade mais fraca* é a primeira característica que distingue a lembrança e a percepção.

2. Contudo, há casos em que os estados secundários atingem tal grau de força, e os estados primários baixam a tal grau de fraqueza, que esta distinção se torna ilusória ou até se inverte. Outras vezes a imagem é tão viva que produz em nós o efeito de sensação e de percepção verdadeira, como sucede na alucinação e nas dores imaginárias.

3. É certo que, sob este aspecto, às vezes é difícil distinguirmos com clareza. Mas há outros sinais certos, que impedem de confundirmos a lembrança com a percepção actual.

a) Assim, a lembrança é geralmente menos *estável* e menos *distinta* do que a percepção.

b) Não se impõe ao espírito com a mesma autoridade. Porque podemos à vontade desviar esta ou aquela lembrança, ao passo que não está em nosso poder o esquivar-nos a ver, ouvir ou sentir os objectos que estão ao nosso alcance.

c) Enfim, e este é o sinal principal, a percepção é estado *forte*, associado lògicamente a outros estados fortes, que confirmam a realidade presente do objecto; a lembrança é estado *fraco*, mais ou menos imprevisto, isolado no meio dos estados fortes concomitantes e por eles contrariado.

4. Por outro lado, a lembrança distingue-se das *ficções* da imaginação.

a) A lembrança apresenta-se por si mesma ao espírito sem trabalho da nossa parte, ao passo que a ficção supõe de ordinário alguns esforços de combinação.

b) Podemos sem dúvida desviar a lembrança, mas não modificá-la à nossa vontade, como acontece com os dados da imaginação, porque o seu conteúdo impõe-se ao espírito.

c) Além disso, limitando-se a ficção a representar-nos objectos simplesmente possíveis, não tem por si mesma contacto algum com a realidade; ao passo que a lembrança encontra o seu lugar no meio de outras lembranças com as quais está lógica e cronològicamente ligada, que lhe garantem, por isso mesmo, a exactidão.

d) Finalmente, e isto é o principal, a lembrança inclui um elemento que não se encontra na simples imagem: a saber, a impressão do *já visto*.

Esta impressão bastante difícil de analisar consiste, segundo Höffding, na maior facilidade com que os objectos já vistos se apresentam ao espírito.

ART. V. — **Localização da lembrança no passado**

A reaparição de um conhecimento, ajuntada à consciência de já o ter tido, não basta para constituir a lembrança verdadeira e completa; é necessário ademais podermos localizar no passado o facto que ela nos faz lembrar, a fim de assinalarmos à primeira aparição a sua data precisa. Como o podemos conseguir?

Pràticamente, tudo o que a memória pode fazer, é compor um quadro resumido do nosso passado, onde os principais acontecimentos estão alinhados por ordem cronológica à maneira de marcos e pontos de referência, em volta dos quais se virão agrupar os factos de menos importância.

Por consequência, para *situar* um facto que a memória nos faz lembrar, bastará fazê-lo subir, por assim dizer, ao longo da escada de nossas lembranças, até que ele encontre o seu lugar real e vivido entre dois acontecimentos mais importantes, que melhor resistiram ao esquecimento.

CAPÍTULO IV

QUALIDADES, LEIS E VARIAÇÕES DA MEMÓRIA

ART. I. — **Qualidades da memória**

1. Como já dissemos, podemos distinguir três momentos essenciais no acto da memória: *aprender*, *reter e lembrar-se*. Donde se deduzem as qualidades de uma boa memória: *a facilidade* que aprende sem custo, a tenacidade, que retém sem falhas, *a prontidão* que se lembra sem esforço. Podemos ajuntar a *extensão* que retém em larga escala, e a *fidelidade* que recorda as coisas sem confusão e nos seus mínimos pormenores.

2. Estas qualidades de ordinário estão muito desigualmente repartidas. A facilidade e a tenacidade parecem excluir-se mùtuamente, porque, se a memória é tenaz em proporção da atenção que se empregou para aprender, por sua vez a atenção supõe esforço, que não é facilidade.

ART. II. — **Memórias especiais**

As memórias dizem-se *especiais* em razão da aptidão que possuem de reter umas coisas de preferência a outras.

§ 1. — **Memória intelectual e memória sensitiva.** — Distingue-se ordinàriamente entre memória *intelectual* e memória *sensitiva* ou *imaginativa*.

1. A primeira é a do *sábio*. Supõe aptidão especial para investigar e reter as relações essenciais entre as coisas: ao passo que a segunda é mais sensível às proporções estéticas, à harmonia das linhas, das formas, dos sons e das cores; é a memória do *artista*.

2. Alguns filósofos sustentam que todas as memórias são essencialmente sensitivas, e que a chamada memória intelectual não é, na realidade, senão o trabalho mais ou menos reflexo do pensamento sobre os dados da memória, para os unir segundo as suas relações lógicas.

Esta opinião não nos parece justificada, porque também a inteligência está sujeita às leis do hábito. Assim, à força de nos preocuparmos com certas relações, de fixarmos a atenção em certas ideias, formam-se pouco a pouco em nós hábitos mentais, que constituem uma verdadeira memória intelectual, que por sua vez reage poderosamente sobre a memória sensitiva.

§ 2. — **Diferentes tipos de memória sensitiva.** — Podemos distinguir na memória sensitiva ou imaginativa o tipo *visual*, o *auditivo* e o *motor*. Na realidade existem tantas memórias especiais quantos os nossos sentidos e órgãos. Ora, não estando igualmente desenvolvidos em todos os homens os mesmos sentidos e órgãos, as memórias especializar-se-ão em cada um segundo aptidões físicas ou psicológicas, hábitos adquiridos, etc.

1. Assim o tipo **visual** deixa-nos impressionar mais pelas formas e pelas cores. Tal é a memória do pintor e do desenhador.

2. O tipo **auditivo** no qual domina a memória dos sons, quer sejam sons musicais, como em Mozart, quer seja linguagem rítmica, como nos poetas, quer seja a simples memória das palavras, ou *psitacismo*, como lhe chama Leibniz, tão desenvolvida nas crianças.

Pode afirmar-se, em geral, que o tipo auditivo se encontra menos frequentemente que o tipo visual; o que, sem dúvida, é devido a que as formas e as cores, por serem mais estáveis e permanentes, se gravam melhor na memória do que os sons que passam e se desvanecem.

3. O tipo **motor,** que conserva sobretudo a memória dos movimentos, ou dos lábios para pronunciar, ou dos dedos como no pianista e rabequista, ou das pernas como nos dançarinos e patinadores.

ART. III. — **Meios para desenvolver a memória**

É certo que podemos desenvolvê-la em grande escala. *Nil aeque vel augetur cura vel negligentia intercidit*, como diz Quintiliano falando da memória. As leis que estudamos fornecem-nos meios muito eficazes.

§ 1. — **Meios físicos.** — Sem dúvida as leis fisiológicas da memória não são ainda suficientemente conhecidas; mas pelo menos podemos deduzir algumas precauções que devemos tomar, para evitar tudo o que, por sua natureza, pode prejudicar esta faculdade tão preciosa; por exemplo, o uso exagerado do tabaco, do álcool e dos narcóticos.

§ 2. — **Meios psicológicos.** — Quanto às leis psicológicas, não podem ser mais fecundas em aplicações:

1. Já vimos que a condição essencial para aprender fàcilmente, para reter por muito tempo, é a vivacidade da primeira impressão. Ora, depende de nós o aplicar o nosso espírito às ideias que queremos reter, e o tornar a pensar nelas muitas vezes, para se gravarem mais profundamente.

2. Já vimos também que a memória é tanto mais *tenaz*, quanto mais bem ligados estiverem os nossos conhecimentos, e mais compacto for o sistema que formam. Ora, depende também de nós o procurar os vínculos lógicos que as unam, a fim de construirem um verdadeiro *método*. O bom método é o mais seguro auxiliar da memória.

a) Não sòmente lhe dá tenacidade, mas também *fidelidade* e *prontidão* para encontrar as ideias que lhe confiou. Com efeito, quando as coisas se classificam metòdicamente, é fácil encontrar o que procuramos.

b) O método torna além disso as memórias mais *vastas* e *extensas*. «O bom emalador, diz Ricardo Cecil, meterá na mesma mala o dobro das coisas do que o mau».

c) Finalmente, o método natural traz-nos a grande vantagem de desenvolver simultânea e harmoniosamente a memória e o juízo.

3. A lei da associação dá-nos também aso a estabelecer entre as ideias certas relações convencionais, que nos ajudam a retê-las. É o princípio da *mnemotecnia*. Podemos defini-la: *a arte de associar o que dificilmente retemos, ao que retemos fàcilmente*.

a) Com efeito, algumas ideias retêm-se mais fàcilmente do que outras; associemos pois as ideias que nos podem escapar àquelas de que estamos seguros; as segundas sugerir-nos-ão as primeiras.

b) Sendo diversas as memórias, é claro que não se pode aplicar a todas a mesma mnemotecnia.

Quem possui a memória das palavras, poderá associar a palavras convencionais as datas e os algarismos, que retém com mais dificuldades. Por sua vez, quem tem a memória dos algarismos comporá números, que lhe façam lembrar nomes próprios. O tipo auditivo pode ajudar-se do ritmo dos versos e de assonâncias, e o tipo visual localizará as lembranças a lugares determinados.

c) Todavia, a mnemotecnia tem o perigo de acostumar o espírito a aproximações extravagantes e fúteis, reprovadas pela razão; por conseguinte, nunca deverá suplantar o método natural.

ART. IV. — **Doenças da memória**

Sob este nome de *doenças da memória*, T. Ribot enumerou e descreveu pormenorizadamente as desordens numerosas a que esta faculdade está sujeita. Redu-las a três tipos: a *amnésia*, a *hipermnésia* e a *paramnésia*.

§ 1. — **Amnésia.** — A amnésia é o esquecimento na sua forma patológica. Pode ser *total* ou *parcial* conforme afecte o conjunto ou só parte das lembranças.

1. A amnésia **total** pode ser:

a) Temporária ou *definitiva*. Estes acidentes ordinàriamente são o resultado de quedas, de pancadas violentas, ou de doenças cerebrais.

b) Às vezes a amnésia é *periódica*, isto é, a memória normal aparece e desaparece em intervalos mais ou menos aproximados, como sucede no sonambulismo, no sono hipnótico, ou até na embriaguez.

c) A amnésia pode ser *progressiva;* nesse caso o esquecimento invade pouco a pouco, mas irremediàvelmente, a memória, até chegar à sua destruição completa. Esta forma de amnésia encontra-se sobretudo nos velhos, e é efeito de alguma lesão cerebral sempre crescente.

Neste caso, a perda da memória efectua-se seguindo uma ordem invariável. A amnésia começa primeiramente pelos factos mais recentes, em breve se estende às ideias, depois aos sentimentos e às afeições e por fim aos actos habituais. Geralmente, *o novo morre antes do velho*. Este paradoxo é conhecido pelo nome de **lei de regressão.**

A razão é que as associações, que se formam, nos velhos não podem ser duradoiras. Pelo contrário, as que se fixaram mais cedo nos elementos nervosos têm mais força de resistência contra a destruição progressiva.

Podemos também dar esta explicação psicológica a saber: os velhos já não se interessam muito pelos acontecimentos actuais, e por isso são incapazes de os reter; as lembranças, porém, dos tempos idos permanecem tão vivas e presentes como no primeiro dia.

d) Finalmente, a amnésia pode ser *congénita* como sucede nos idiotas e nos cretinos.

2. A amnésia **parcial** reveste as mais diversas formas. Entre elas podemos mencionar:

a) A **afasia** ou impotência de falar, que provém ora do esquecimento dos sinais vocais (perda da memória auditiva, ou surdez verbal), ora do esquecimento da coordenação dos movimentos necessários para articular as palavras (afasia motriz).

b) A **agrafia** é a amnésia dos sinais gráficos; pode ter duas formas: impossibilidade de *ler*, e chama-se *cegueira verbal;* ou *impossibilidade de escrever*, e é *agrafia motriz*.

§ 2. — **Hipermnésia.** — A hipermnésia é a exaltação anormal e passageira da memória, na qual as impressões mais longínquas e mais fugitivas se representam com extrema nitidez. Deve-se este fenómeno a algumas causas fisiológicas. Produz-se algumas vezes no momento da morte ou da asfixia, como testemunharam várias pessoas que voltaram a si.

§ 3. — **Paramnésia.** — Finalmente, a paramnésia é a memória falseada na qual se julga rever e reconhecer o que na realidade se vê e conhece pela primeira vez. Esta ilusão do *já visto*, ou do *já feito*, consiste em associar falsamente a ideia do passado a percepções e impressões novas (¹).

APÊNDICE

IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA

I. — **Importância da memória na ciência, na arte e na vida prática.** — Seria muito difícil imaginar a que estado precário ficaríamos reduzidos, se estivéssemos condenados a perder todos os nossos conhecimentos, à medida que os vamos adquirindo.

1. Alimentando-se a *ciência* infinitamente mais com os dados do passado do que com os factos presentes, é a memória que lhe fornece a quase totalidade dos materiais. É ainda a memória que ajuda a ciência a elaborá-los. Com efeito, que é a invenção de uma hipótese, senão a ideia que brota do fundo da memória e que nos abre perspectivas imprevistas? Que seriam a indução e a analogia, se a memória não conservasse, em reserva, exemplos, experiências e termos de comparação, que nos tornam capazes de generalizar, e de nos elevarmos do facto à lei, e do indivíduo ao tipo?

(¹) T. Ribot explica este fenómeno singular, dizendo que, «funcionando ao revés» o mecanismo da memória, julgamos que a imagem viva da lembrança é sensação real e que a sensação real, já enfraquecida, é a lembrança.

2. A memória não é menos necessária na produção das obras de *arte*. De facto, sendo certo que o homem nada cria, segue-se que a imaginação não pode compor as ficções e os quadros senão com o auxílio dos elementos que a lembrança lhe fornece. As *musas são filhas de Mnemosina*, diziam os gregos. Até a inspiração artística não é outra coisa senão o voo fácil, vasto e triunfal das ideias, isto é, mais uma vez, a excitação feliz da memória. Resumindo: sempre e por toda a parte, em qualquer género que seja, se se trata de meditar, falar ou escrever, é a memória que nos sugere as ideias, com as palavras e o giro conveniente a essas operações.

3. Não há acto algum, incluídos os mais elementares do espírito, que não reclamem imperiosamente o concurso desta faculdade.

Sem a memória não haveria raciocínio, porque seria impossível formular a conclusão, se à medida que enunciássemos as premissas, elas fossem desaparecendo do nosso espírito. Desapareceria o juízo; porque julgar é reduzir um caso novo a casos já conhecidos, isto é, a lembranças. Acabar-se-ia com as comparações; porque como é que eu poderia comparar dois objectos, se enquanto considerasse o segundo, o primeiro já tivesse desaparecido da memória? Por consequência, também acabariam as ideias universais, as percepções adquiridas, os sinais, a linguagem, até mesmo a consciência reflexa, porque não poderíamos reflectir num fenómeno psicológico sem utilizar as lembranças. Podemos, pois, concluir com Pascal que «a memória é necessária para todas as operações do espírito».

Sem a memória a nossa inteligência assemelhar-se-ia ao tonel das Danaides: esvaziar-se-ia à medida que o enchêssemos. Poderia aprender quanto quisesse, observar, renovar mil vezes as mesmas experiências, que não se tornaria mais sábia; não disporia senão do presente indivisível. Por conseguinte não poderia haver educação ou progresso; ficaríamos condenados a uma perpétua infância: *Omnis enim disciplina memoria constat, frustraque docemur si quidquid audimus praeterfluat* (Quintiliano).

II. — **Importância da memória comparada com a do juízo.** — Desempenhando a memória papel tão decisivo na vida do homem, na ciência e nas artes; sendo em todos os ramos a condição indispensável do talento e até do génio, porque é que ordinàriamente os homens dela fazem tão pouco caso? Donde vem que os que têm memória feliz falam dela e se gloriam sem nenhum acanhamento, como de vantagem de que não há razão para se envaidecer; e os que têm pouca memória porque é que se resignam tão fàcilmente gracejando, chalaceando como se fosse um incidente sem importância; quando, ao contrário, tratando-se da inteligência somos tão ciosos e susceptíveis que não ousamos vangloriar-nos, se a temos, nem queixar-nos se nos falta?

1. A razão desta diferença é, sem dúvida, porque consideramos a memória como faculdade inferior e externa a nós mesmos, como simples instrumento registador que funciona automàticamente, sem mérito algum da nossa parte; ao passo que o juízo é faculdade superior e pròpriamente humana, que nos eleva acima de toda a natureza. Em última análise, a nossa inteligência somos nós mesmos, e esta é a razão porque nos mostramos tão melindrosos com o que se pode dizer e pensar dela.

2. Outra razão porque estimamos tão pouco a memória, é que as falhas desta faculdade são tão manifestas, que não conseguimos disfarçá-las. Por isso, esforçamo-nos ao menos por não perder o mérito da franqueza e da modéstia, confessando sem repugnância essas fraquezas. Os erros do juízo, pelo contrário, são mais difíceis de discernir, e sòmente são conhecidos por aqueles que são dotados de maior penetração. Ora, como dizia Descartes, falando do juízo: «cada qual julga estar tão bem provido dele, que mesm os mais difíceis de contentar nas outras coisas, não têm costume de desejar

mais do que possuem». Como se haviam de queixar da inteligência, pois seria necessário que tivessem muita para notarem que lhes falta?

3. Finalmente, dêmos a última razão, mais subtil ainda, do gosto que muitos mostram em desconfiar das suas lembranças; é, afinal, a esperança secreta, que alimentam de ver beneficiar a inteligência à custa do que tiram à memória.

Notemos, com efeito, que ainda que não ousamos gloriar-nos da nossa inteligência, contudo gostamos muito de passar entre os mais, como homens inteligentes. Que fazemos então? Valemo-nos de um rodeio: Deploramos a nossa falta de memória, a fim de dar a entender que tudo o que dizemos de bom e elevado, vem da nossa capacidade e não do que ouvimos dizer.

Assim se explica este facto singular, tão bem notado por La Rochefoucauld, que há tantas pessoas que se queixam da memória, e nenhuma se queixou jamais do juízo».

CAPÍTULO V

A IMAGINAÇÃO CRIADORA

A imaginação simplesmente reprodutora e a função de associação das imagens não ultrapassam os limites da vida sensitiva. É verdade que não há actividade psicológica alguma no homem, que esteja tão confinada dentro dos limites da ordem orgânica e sensível, que não se manifeste mais ou menos nela a natureza espiritual da alma. Todavia, há certas manifestações desta vida psicológica, que se reduzem a imagens e a combinações de imagens; e há outras, pelo contrário, que revelam imediatamente a presença do espírito. Tal é, como vimos, a memória pròpriamente dita; o mesmo se diga da imaginação criadora de que nos vamos ocupar.

§ 1. — A actividade criadora do espírito.

A imaginação criadora pode definir-se: *o poder que temos de combinar os dados da memória para deles formarmos novos agregados;* por outras palavras: é a faculdade de compor com as imagens dos objectos vistos ou ouvidos, agregados que os nossos sentidos nunca presenciaram.

Esta combinação de imagens é susceptível de gradação, e pode operar-se em circunstâncias muito diversas.

1. Sob a acção do tempo e da distância, efectuam-se muitas vezes nas nossas lembranças algumas alterações inconscientes, uma espécie de selecção espontânea, em virtude da qual, vários pormenores se atenuam ou se apagam no nosso espírito, ao passo que outros se exageram e se idealizam. Daí provém um efeito de perspectiva, no qual o passado nos aparece ordinàriamente mais belo do que o presente, e o distante mais sedutor do que o próximo. Estas combinações, completamente espontâneas, são de preferência objecto da imaginação passiva, e formam, por assim dizer, a transição entre a simples reprodução e a criação.

2. A imaginação criadora pròpriamente dita é essencialmente activa e reflexa; supõe o concurso da razão, do sentimento e até da inspiração e do génio, nas suas produções mais assinaladas.

§ 2. — Matéria e forma destas combinações.

Em todos os efeitos da imaginação construtiva podemos distinguir dois elementos: a *matéria* e a *forma*.

1. **Matéria.** — A matéria das combinações é sempre fornecida pela memória; porque não se pode *representar* senão o que já esteve *presente* no espírito. Neste sentido a imaginação não é de modo algum *criadora.*

2. **Forma.** — A forma consiste nas modificações que damos aos dados da memória, e na nova ordem em que os dispomos. Estas modificações podem fazer-se:

a) Por *adição* ou *subtracção.* Posso ajuntar asas ao cavalo, e separar de um panorama alguns pormenores.

b) Por *aumento* ou *diminuição.* Assim o romance de Gulliver apresenta-nos sucessivamente os homens sob a forma de pigmeus em Lilliput e de gigantes em Brobdignac.

c) Por *substituição*, como seria dar pés de cabra aos sátiros, cauda de peixe às sereias, ou ainda, noutra ordem de ideias, substituir um pensamento abstracto por uma imagem sensível, como sucede nas metáforas e alegorias.

d) Por *construção*, como faz o geómetra, que com o ponto, o movimento e o espaço constrói todas as figuras imagináveis.

e) Estes diversos processos reduzem-se a dois: a **dissociação** e a **associação.** Com efeito, para formar combinações novas com elementos antigos, é preciso *dissociar* os antigos, isto é, desagregar os conjuntos em que se encontram, e *associá-los* numa nova ordem. Pode dizer-se que a originalidade e a fecundidade das associações, e por conseguinte da faculdade criadora, consistem precisamente no poder de dissociação e associação que supõem.

Assim, era necessária a imaginação científica de um Newton, para dissociar o movimento da maçã que se desprende da árvore, e associá-lo com o da lua que gira à volta da terra; ou a de Lavoisier para aproximar os fenómenos tão desconexos como são a ferrugem, a combustão e a respiração. Só a imaginação tão profundamente poética de V. Hugo, podia comparar objectos tão diferentes como a lua e a foicinha, como fez nos seguintes versos:

> Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été
> Avait, en s'en allant, négligemment jeté
> Cette faucille d'or dans le champ des étoiles?

(Booz Adormecido)

§ 3. — Dupla forma da criação artística.

Esta actividade do espírito pode apresentar-se sob duas formas: a inferior chamada *fantasia*, e outra superior que é a *imaginação criadora* no sentido restrito da palavra.

1. A *fantasia* dissocia e combina as imagens, sem se importar com as suas relações naturais, a fim de compor as chamadas ficções.

2. A imaginação *criadora* pròpriamente dita tem por objecto combinar as imagens *segundo as suas relações naturais*, a fim de exprimir em forma sensível a **ideia** concebida pela razão, e acalentada pela imaginação. Esta fusão da ideia com a forma sensível, que se opera na frágua da inspiração, chama-se o **ideal.**

3. A *ficção* e o *ideal diferem*, por conseguinte, *no modo de formação, nos caracteres e nos efeitos.*

a) A ficção é obra da fantasia; o ideal é obra da imaginação criadora, guiada pela razão, e aquecida pela inspiração artística.

b) O ideal representa a realidade corrigida, desembaraçada das manchas que a desfeiam, ou dos traços insignificantes que lhe encobrem o valor expressivo. A ficção não é tão bela como a realidade. Além disso, estando em oposição com as leis do real, só exprime o inverosímil.

c) A ficção distrai, surpreende e diverte; o ideal é modelo de perfeição, que não sòmente nos faz sentir a emoção da beleza, mas nos leva a imitá-la e a realizá-la em nós e fora de nós.

Falta agora dizer como, e por que influências, a imaginação criadora consegue dissociar umas imagens, para associá-las a outras.

§ 4. — Dissociação e associação da imagem nas obras artísticas.

1. Se, como vimos, a única lei da associação das imagens é a sua prévia contiguidade na consciência, não estamos porventura condenados a repetir-nos contìnuamente?

Comecemos por lembrar que basta uma contiguidade *parcial*, para determinar a associação de duas imagens ou de grupos de imagens; ora, não havendo dois seres na natureza que não apresentem algum traço comum pelo qual se possam aproximar, segue-se que não há duas ideias que não possam associar-se. Donde se vê como a lei de continuidade abre campo ilimitado às associações, e permite todas as espécies de combinações.

2. E agora, como explicar que em dado grupo de imagens um ou mais elementos consigam dissociar-se do grupo a que pertencem, para se associarem a outro grupo novo, que evocam deste modo ao espírito?

Este fenómeno pode produzir-se de várias maneiras:

a) De modo mais ou menos *mecânico*. Repetindo-se as sensações, vão-se reforçando os elementos comuns, e anulando os elementos diferentes; assim se forma a *imagem composta*, que dá a representação confusa e indecisa das partes variáveis, porém muito nítida das partes comuns. Daí procede o relevo de alguns elementos que os põem em estado de poderem, por si sós, determinar novos grupos.

b) Mais ordinàriamente, tanto a dissociação como a associação produzem-se de modo *reflexo*, em virtude da chamada *atenção electiva*. A inteligência propõe-se o fim; e a ideia deste fim sugere naturalmente muitas imagens, que com ele se relacionam e podem servir de meios para o atingir. A razão escolhe entre estes materiais, modifica-os e ajusta-os, segundo a obra que medita.

c) É claro que o sentimento estético, a comoção e a inspiração, que acompanham sempre a verdadeira criação artística, são, juntamente com a razão, factores essenciais deste trabalho de eliminação e adaptação.

d) Finalmente, é necessário também ter em conta todas as circunstâncias, que influem na associação das ideias, e que já enumerámos. (Veja-se, *Mecanismo da associação*, p. 87).

APÊNDICE

INFLUÊNCIA DA IMAGINAÇÃO NAS ARTES, NAS CIÊNCIAS E NA VIDA

A importância da imaginação é capital na vida humana. O seu concurso é indispensável, quer se trate das funções mais elementares do espírito como são o pensar e o falar, quer das suas operações mais alevantadas, incluindo até aquelas que parecem mais independentes da forma sensível. Já dizia Aristóteles, que é impossível pensar sem imagens, e que o pensamento mais abstracto não se pode formular sem recorrermos à metáfora, isto é, à imagem. Por outro lado à imaginação se deve o primeiro impulso para descobrir a verdade na ciência, exprimir a beleza na arte, ou praticar o bem na vida.

I. — **A imaginação nas artes.**

1. Diga o que disser a escola realista, é evidente que a arte não se reduz à imitação servil da natureza. Para que serve, com efeito, a reprodução necessàriamente inexacta do original, que nós vemos todos os dias? Como é que nos poderia deleitar a cópia servil da realidade que nos desagrada? Porque, é bom confessá-lo, a realidade com a sua prosa, as suas repetições fastidiosas, vulgaridades e fealdades incomoda e enfastia; aspiramos a um mundo mais belo, mais interessante, sem disformidade sem sofrimentos. A arte tem precisamente por fim satisfazer provisòriamente esta necessidade do nosso espírito, criando o ideal de beleza que a observação não nos pode fornecer, evocando à nossa alma as visões radiantes de um mundo superior, que nos encantem e nos consolem, no meio das tristezas e banalidades que nos rodeiam. A arte só pode realizar este prodígio, graças à imaginação.

2. Começa o homem por conceber uma ideia que julga ser capaz de lhe causar impressão. Pode ser alguma das grandes paixões da alma humana:

o amor materno, a bravura militar, uma cena histórica ou religiosa; é a parte mais fácil da empresa.

Concebida a ideia, trata de exprimi-la, encarná-la, por assim dizer, numa forma sensível: é o trabalho principal e o mais delicado da imaginação criadora. Começa por concentrar-se nessa ideia, procura enriquecê-la com pormenores, torná-la interessante, até que a sensilibidade se comova e se caldeie. Por sua vez, esta emoção desperta lembranças, as imagens sensíveis aparecem e vêm agrupar-se em volta da ideia adaptando-se-lhe como que naturalmente. No meio desta multidão de elementos, o gosto e a razão estética fazem a selecção, afastam uns, aproveitam outros, modificam-nos e combinam-nos conforme o efeito que se quer obter.

3. Por tudo isso se vê, quão mal avisado andaria, quem julgasse que o papel da imaginação na arte, se limita a conceber a ideia, e que pertence à razão fria e metódica o reunir as imagens e as formas que hão-de tornar sensível à ideia. Só os artistas medíocres fazem obras com peças ajustadas, ou com materiais tomados um por um na memória e engastados laboriosamente pela reflexão. Sem dúvida na arte como nas outras obras do homem, a razão deve exercer os seus direitos superiores de vigilância e direcção; mas a função activa e o impulso primário pertencem aqui à imaginação. É necessário que a sua concepção seja tão viva e poderosa, que por si mesma sugira as imagens que mais adequadamente a exprimem; é mister que a fusão da ideia e da forma sensível se efectue no fogo da inspiração. À semelhança de Minerva que saíu outrora completamente armada do cérebro de Júpiter, a obra artística deve brotar da imaginação criadora já revestida da sua expressão. Só assim é que ela será formada de um jacto, verdadeiramente una, original e capaz, numa palavra, de fazer sentir àquele que a contempla a impressão forte e deliciosa que se chama o prazer estético da beleza.

II. — A imaginação nas ciências.

1. É preconceito bastante espalhado cuidar que existe antagonismo natural entre a imaginação e a razão; que estas duas faculdades se desenvolvem necessàriamente em razão inversa uma da outra, e por consequência que a imaginação apesar de soberana nas artes é coisa inútil e até nociva nas ciências. É erro grave. Para nos convencermos basta observar que estas duas faculdades estão sempre juntas em alto grau nos espíritos verdadeiramente superiores, e que o génio científico foi com razão definido: *uma imaginação poderosa ao serviço duma grande inteligência*. De facto a hipótese é o poema do sábio; ora podemos dizer que nas grandes hipóteses de Newton e de Pasteur há tanta imaginação e poesia, como nas mais belas inspirações de Camões ou de V. Hugo.

Sem dúvida, se nos entregarmos cegamente à imaginação, esta não tardará a desnortear-se, e será a *louca da casa*, no dizer de Malebranche; entra em conflito não sòmente com a razão mas até com a percepção e a consciência. A isto se referia Bossuet ao dizer que a imaginação demasiado viva afoga o juizo.

Vemos também que nalguns matemáticos o uso estreito e exclusivo da abstracção, atrofia a imaginação artística, até se tornarem insensíveis a toda a poesia, a ponto de encolherem os ombros perante uma bela representação teatral, e perguntarem com impaciência *que é que ela demonstra?* Que diremos de tais anomalias? Uma coisa que já sabíamos: o exagerado desenvolvimento de uma faculdade, faz-se necessàriamente com detrimento da outra.

2. Qual é pois o influxo da imaginação na ciência? Podemos dizer geralmente que ilumina a marcha da razão preparando-lhe os caminhos e afastando

os obstáculos, que por suas forças não poderia vencer. Deixada a si mesma, a razão ver-se-ia reduzida a parar, por falta de informações positivas, de ideias claras e precisas e de conclusões certas; isto é, sempre que as relações, que se querem descobrir, forem demasiado distantes ou complexas.

Felizmente a imaginação lá está para suprir o que falta à observação directa e ao raciocínio rigoroso. Lança-se no reconhecimento do terreno, prevê, supõe, adivinha segundo as necessidades, e por meio de hipóteses engenhosas e pressentimentos repentinos, chega a cobrir as lacunas, a deitar sobre o desconhecido a ponte audaz, por onde passará a razão, galgando abismos, à conquista de novos triunfos.

Quantas vezes as suas visões proféticas não se realizam? Não pertencem porventura à imaginação as honras das imortais descobertas, que são a verdadeira poesia da ciência por conterem as verdades mais universais e profundas: como são a atracção universal, a pressão atmosférica, o sistema de Copérnico, as leis de Képler e todas essas *antecipações* do génio, que a experiência tão brilhantemente confirmou, e que vieram a ser as leis fundamentais da ciência?

3. E, notemo-lo bem, não é sòmente nas ciências da observação que a importância da imaginação é capital; até as *matemáticas*, ciências abstractas por excelência, consideradas como domínio exclusivo da razão pura, reclamam imperiosamente o seu concurso. Com efeito, o uso da hipótese é frequente nas matemáticas; ora, a faculdade inspiradora das hipóteses é a imaginação. É ela que preside à concepção dos teoremas e descobre o processo, que se deve seguir para os demonstrar. Quanto aos problemas, é evidente que o primeiro passo para os resolver, é imaginar a solução que depois se verifica.

4. Sendo o influxo da imaginação no campo da ciência como que o *explorador* da razão, fácil é de ver que as ciências morais têm tanto maior necessidade dela, quanto mais complexos são os problemas que tratam, e menos rigoroso é o método que seguem.

A imaginação é indispensável o *historiador*, não sòmente para descobrir as causas secretas dos acontecimentos que narra, para adivinhar as intenções secretas dos políticos, etc., mas também para interpretar os documentos e preencher as lacunas.

É necessária ao *linguista* para estabelecer a analogia dos sentidos, o parentesco das línguas e a etimologia das palavras; para reconstituir as formas gramaticais primitivas, etc. Não porque a ciência da linguagem seja obra da imaginação sem leis fixas e racionais, mas porque nesta como em todas as outras ciências, antes de chegarmos à certeza e à conclusão definitiva, é a imaginação que deve preparar os caminhos, propor soluções e sugerir as hipóteses com os métodos próprios para a verificação. O mesmo sucede no direito, na política, na economia e em todas as ciências morais.

5. Todavia devemos confessar que, se a imaginação é um auxiliar indispensável da razão, e se provocou descobertas de que tem o direito de se gloriar, infelizmente também foi origem de muitas quimeras e absurdos, de que se deve envergonhar. Na química, a pedra filosofal; em física, o horror do vácuo; na mecânica, o movimento perpétuo; na astronomia, a concepção dos céus sólidos; na sociologia, a igualdade das condições, etc.: são outras tantas ficções, engenhosas às vezes talvez até sedutoras, mas sem dúvida radicalmente falsas, em cuja prossecução o espírito humano desperdiçou durante muitos séculos o melhor das suas forças e recursos.

Desta experiência tão custosa do passado recolhamos ao menos esta lição, que, como diz Pascal, *a imaginação tanto é mestra do erro como da verdade;* que é tanto mais fecunda, quanto mais aceita a vigilância e a tutela da razão, e tanto mais extravagante quanto mais procura sacudir-lhe o jugo.

III. — A imaginação na vida.

Seja qual for a influência da imaginação nas ciências e nas artes, será conveniente examinar a sua importância na vida prática; pois, apesar de cada um de nós não estar destinado a ser artista ou sábio de profissão, deve pelo menos trabalhar por ser homem culto.

1. Primeiramente, *a imaginação reprodutora*, fazendo reviver as alegrias que tivemos e as penas que experimentámos, dá-nos ensejo de melhor ajuizarmos do seu valor e aprender com mais segurança as lições que nos ensinam. Fazendo-nos compartilhar os sofrimentos dos outros por meio da simpatia, seremos levados a aliviá-los e por isso será um óptimo auxiliar da caridade (¹). Representando-nos a imagem sensível das pessoas amadas e ausentes, perpetua entre elas e nós um precioso comércio de lembranças e afeições.

2. Debaixo da forma de *fantasia*, a imaginação tem também lugar e razão de ser na vida, pelas ficções sedutoras que arquitecta, pelas sorridentes perspectivas que nos abre, e até pelas ilusões, contanto que delas não sejamos vítimas. É fonte de prazeres inocentes, distrai-nos da triste realidade, ajuda-nos a sofrer com paciência os males presentes, por meio da esperança e até pela ilusão de um futuro melhor.

É ao seu sopro que desabrocha a maior parte dos projectos generosos; é ela que nos apoia no ardor da acção e nos consola nos revezes da vida. Que seria da amizade sem um pouco de imaginação, e sem amizade que seria a vida?

3. Contudo não esqueçamos que, se a fantasia tem o poder de nos distrair, de nos animar e inspirar simpatia pelos nossos semelhantes, também é a inspiradora de preconceitos injustos, de vãos terrores e de concepções desmoralizadoras. Ameaçando-nos com males quiméricos, exagerando a capricho as dificuldades futuras paralisa-nos a energia, perturba o repoiso e às vezes até a própria razão.

— Não nos entreguemos pois sem discrição às suas sugestões caprichosas; não lhas aceitemos todas indiferentemente, e sobretudo não desenvolvamos demasiado esta faculdade equívoca, pelo hábito do devaneio, pela leitura dos romances ou pela frequentação exagerada dos teatros e cinemas. De outro modo, ela arrastar-nos-á para um mundo de quimeras, onde o espírito se exalta, o coração se amolece, o senso moral se falseia e o juízo prático se perde.

Tenhamos cuidado! Porque o espírito também se embriaga como o corpo, e as sugestões da fantasia são capitosas como alcool: quando se bebe pouco, reanima, fortifica e alegra; mas quando é demasiado, perturba a vista, inflama o sangue, faz vacilar, numa palavra, gera a paixão que é a embriaguez da alma. Como disse J. J. Rousseau que fez em si mesmo a triste experiência: «*à força de querermos ser o que não somos, acabamos por nos julgarmos outra coisa do que somos; eis como se enlouquece*».

4. Mas, como é fácil de compreender, o papel que a imaginação desempenha na vida, não se limita a divertir-nos e a distrair-nos; uma faculdade tão poderosa tem missão mais elevada: o seu objecto principal é colocar-nos vivamente diante dos olhos o fim a que devemos tender neste mundo, o ideal da vida humana e os meios que devemos empregar para o atingir; porque a vida tem também um ideal, uma concepção séria e verdadeira, que em nós devemos reproduzir. Este ideal é a virtude e a justiça realizadas pelo esforço

---

(¹) É um facto, notado por Dugald Steward, que muitas pessoas carecem de bondade por falta de imaginação. «Simpatizariam mais intimamente com os que sofrem, teriam mais compaixão dos seus males, se a imaginação lhos representasse com suficiente viveza».

e pelo sacrifício. O homem honesto, o verdadeiro sábio é artista, como dizia Platão, ὁ φιλόσοφος μουσικός, amante da ordem e da harmonia, e sua obra prima é ele mesmo.

O perigo está em substituir a ficção enganosa ao ideal austero e sonhar uma vida sem luta e sem esforços, um dever sempre de acordo com o prazer, ou uma posição social independente dos homens e das circunstâncias. Infeliz daquela que se deixar perder por tais quimeras. Assim como a leal aceitação do ideal generosamente praticado enobrece, dignifica e torna a vida feliz, assim também a ficção desmoraliza, degrada e desespera.

— A conclusão é que a imaginação desempenha a respeito da inteligência a mesma função que a paixão a respeito da vontade: mau guia, excelente auxiliar. Não pode haver inteligência elevada sem imaginação poderosa, nem grande carácter sem paixão forte: contanto que a paixão seja domada, e a imaginação vigiada e dirigida pela razão.

SEGUNDA PARTE

CONHECIMENTO INTELECTUAL

Tanto as *sensações* como as *imagens* só nos oferecem por si mesmas materiais para o conhecimento. Pode a memória conservá-las e a imaginação combiná-las de mil maneiras, que estes dados sensíveis não deixarão por isso de ser materiais, concretos e individuais como os objectos que as forneceram. Ora, o conhecimento humano, o único que verdadeiramente merece este nome, é superior à matéria e prescinde das condições da existência concretas e individuais: *non datur scientia de individuo*. É necessário, portanto, começarmos por abstrair dos dados sensíveis a representação imaterial, abstracta e geral, que constitui o primeiro elemento do conhecimento intelectual a saber: o *conceito* ou *ideia*.

Uma vez de posse das ideias, trataremos de aproximá-las umas das outras para apreendermos as suas relações de conveniência ou de desconveniência: é o objecto do *juízo*.

Finalmente pelo *raciocínio* o espírito procura determinar as relações que existem entre os juízos a fim de obtermos novas verdades.

Estas são as diversas operações, que dão aos conhecimentos os caracteres de clareza, precisão, generalidade, certeza raciocinada e concatenação metódica, que constituem o conhecimento verdadeiramente científico.

Secção primeira. — A IDEIA

CAPÍTULO I

NATUREZA E CARACTERES DA IDEIA

ART. I. — Natureza da ideia

1. Em geral a *ideia* (εἶδος imagem), também chamada *noção* ou *conceito*, define-se: a *simples representação intelectual de um objecto*.

Dizemos:

a) *Representação*, porque conceber um homem, por exemplo, é ter no espírito alguma coisa que recorde, e por conseguinte, que represente em certa maneira um homem.

b) *Simples*, para distinguir a ideia do juízo, que afirma alguma relação entre duas ideias, ao passo que a ideia se limita a representar um objecto sem nada afirmar ou negar.

c) *Intelectual*, para a distinguir da imagem, que também é representação dum objecto, mas representação *sensível*, obra da imaginação ou da memória sensitiva.

2. *A ideia difere da imagem* sob dois aspectos:

a) Sob o aspecto *subjectivo*, isto é, como acto do sujeito, a ideia é acto do entendimento, ao passo que a imagem é obra da imaginação.

b) Sob o aspecto *objectivo*, isto é, como representação, a imagem só reproduz a forma sensível dos objectos, os caracteres exteriores e variáveis de grandeza, de cor, e por mil pormenores, que fazem que a representação não se possa aplicar senão a um só indivíduo; por isso é sempre *concreta* e *individual*. A ideia, pelo contrário, só representa o que há de uno, constante e idêntico em todos os seres de uma classe, e por conseguinte, é necessàriamente mais ou menos abstracta e geral (¹).

c) Daqui se segue que a imagem só representa pròpriamente objectos materiais e sensíveis, ao passo que a ideia representa também os objectos que não caem sob os sentidos, como são: Deus, a alma, a justiça, etc.

d) Segue-se ainda que só pode haver uma ideia para todos os objectos da mesma espécie, ao passo que as imagens são tantas quantos os indivíduos existentes ou possíveis.

3. Ainda que estas duas maneiras de representação sejam distintas, na realidade andam sempre juntas.

a) É uma lei verificada por Aristóteles e pelos Escolásticos que o espírito nunca pensa sem imagem.

«Apesar de serem coisas distintas, diz Bossuet, andam sempre misturadas; o entendimento não forma a ideia de triângulo ou de círculo, sem que a imaginação represente logo um. As imagens sensíveis intrometem-se até na consideração das coisas mais espirituais, por exemplo, de Deus ou da alma».

b) Apesar de ser verdade que o *espírito nunca pensa sem imagem*, isto é, que a imagem é a condição da ideia, contudo não

---

(¹) Para falar verdade, a ideia pròpriamente individual não existe. O indivíduo não se pode *conceber* nem *definir*; apenas o podemos representar, descrever ou imaginar; por isso, para o exprimirmos, vemo-nos reduzidos a limitar por meio de artifícios a extensão naturalmente geral da ideia com alguma palavra restritiva, como *tal* homem, *esta* mesa, etc. Só se exceptuam os nomes próprios, que designam um *único* objecto.

devemos esquecer que o acto de pensar supera absolutamente a esfera da imaginação e dos órgãos. Podemos pois dizer, noutro sentido, que o *espírito pensa sempre sem imagens.*

É esta também a conclusão de Aristóteles e dos grandes escolásticos.

ART. II. — **Caracteres da ideia**

§ 1. — **A ideia é imaterial.** — Do que dissemos, deduz-se que o carácter principal e essencial da ideia consiste em ser estritamente *imaterial* e pròpriamente espiritual. Com efeito, diz Peillaube: «não descobrimos o menor vestígio de matéria nos conceitos *morais* de justiça, honra, virtude, direito, dever, nem nos conceitos *metafísicos* de ser, verdade, beleza, bem, substância, qualidade, causa, relação, etc. Mais ainda; mesmo os elementos mais materiais, por exemplo do conceito de árvore, como os conceitos de *organismo* e de *extensão* são imateriais: sem dúvida, a extensão abstracta permanece sempre justaposição e impenetrabilidade, que, *sob a sua nova forma*, já não podem existir na matéria, em que tudo é individual (1).

§ 2. — **A ideia é abstracta.** — Não é essencial a todo o conhecimento imaterial a nota da abstracção. Esta qualidade convém essencialmente à ideia ou conceito. É como que o *modo* particular da sua imaterialidade.

O que sobretudo chama a atenção na ideia abstracta é que, por assim dizer, faz *cortes* no objecto que lhe é apresentado, de forma que se pode definir a abstracção: *a operação pela qual o espírito isola e considera separadamente num objecto, coisas que na realidade se não podem separar.*

Por meio desta operação o espírito constrói em si mesmo representações, objectivas que sem dúvida correspondem à realidade que exprimem, mas que não podem ser realizadas nem existir na matéria da mesma maneira como o espírito as concebeu.

§ 3. — **A ideia é geral.** — O espírito, abstraindo (2) das condições de existência material e das maneiras de ser particulares e individuais, concebe por isso mesmo uma *ideia geral* do objecto.

---

(1) Donde se vê, que seria erro grosseiro confundir *abstracto* com *imaterial* e *material* com *concreto*, como sucede porvezes aos principiantes. Deus e a alma são realidades concretas, apesar de toda a sua imaterialidade, ao passo que o comprimento desta mesa, considerado como distinto da sua largura e outras qualidades é noção abstracta.

(2) Notemos aqui o equívoco a que por vezes se prestam estes dois termos: *abstrair* e *fazer abstracção*. *Abstrair* uma coisa é isolá-la a fim de ser examinada com maior atenção. Pelo contrário *fazer abstracção* de uma coisa é descurá-la para melhor observar outra.

Com efeito, a ideia geral define-se: *a ideia cujo conteúdo se pode realizar em um número indefinido de objectos*. Ora, a ideia desembaraçada de tudo o que a prende a tal objecto concreto individual, torna-se apta para se aplicar a qualquer outro objecto, contanto que este possua também os caracteres representados por essa ideia.

CAPÍTULO II

ORIGEM DAS IDEIAS

A solução do problema da origem das ideias equivale a mostrar como os dados sensíveis, *concretos* e *individuais*, se transformam em conhecimentos intelectuais, *abstractos* ou *gerais*. Daí os dois artigos: a **abstracção** e a **generalização.**

ART. I. — **A abstracção**

§ 1. — O que não é abstracção intelectual.

1. No capítulo precedente dissemos que abstrair consiste em considerar separadamente no objecto coisas que dele se não podem realmente separar. Atendo-nos a esta definição muito geral, vemos que fitar separadamente as rodas duma máquina não é abstrair, pois que estas coisas assim observadas em separado podem, na realidade, estar separadas umas das outras.

2. Mas poderíamos ser levados a pensar que há abstracção pròpriamente dita pelo simples facto de os objectos, considerados separadamente, serem na realidade inseparáveis uns dos outros. Nesse caso deveríamos dizer com Laromiguière que os nossos *sentidos* são *máquinas de abstrair*, pois que cada um deles percebe uma qualidade independentemente das outras, de que é realmente inseparável. Mas a cor e a figura dum objecto material, a temperatura ou o cheiro permenacem apesar de tudo concretos, individuais, realizados em determinado ponto do espaço, e do tempo numa palavra, sujeitos às condições de existência da matéria.

§ 2. — Verdadeira noção da abstracção intelectual.

A abstracção intelectual, e essa é a sua função *essencial*, comunica aos diversos elementos objectivos, que o conceito representa, *um modo de ser diferente* do que eles na realidade possuem: sendo tudo no objecto concreto individual, imerso nas condições da existência material, a representação conceptual desse objecto no espírito está inteiramente despojada de tudo o que na sua existência real a tornava concreta, material e individual.

Numa palavra, a abstracção intelectual é a operação pela qual o espírito isola o objecto da sua *existência concreta*, e de tudo o que na realidade o torna acessível aos *sentidos*, e capaz de ser representado pela *imaginação*. Deste modo, a abstracção origina a representação estritamente imaterial dos objectos materiais.

§ 3. — Vantagens e inconvenientes da abstracção.

Como se pode ver pelo que precede, a qualidade de ser abstracta, essencial à ideia, é conjuntamente perfeição e deficiência:

1. É *perfeição*, porque, devido a ela, o nosso conhecimento eleva-se acima da matéria. Por isso a abstracção é:

a) A condição para toda a *ciência*, precisamente porque é o meio necessário para toda a ideia geral.

b) A condição para toda a *arte*, visto como a combinação das imagens pela imaginação criadora supõe que elas foram anteriormente dissociadas.

c) A condição para toda a *linguagem*, porque, à parte alguns nomes próprios e pronomes, todas as palavras duma língua exprimem ideias abstractas.

2. Mas a abstracção é também o sinal de *deficiência* e a ocasião de dois perigos.

a) A nossa inteligência, sob pena de limitar-se ao vago e aproximado, deve considerar isolada e sucessivamente as diferentes faces dos objectos, que deseja conhecer com alguma exactidão. A abstracção é pois ao mesmo tempo o sinal e o remédio da nossa *deficiência intelectual*.

b) Os *perigos da abstracção* derivam do abuso que dela se pode fazer:

α) *Permanecer na abstracção*, isto é, não reconstituir mentalmente o todo decomposto pelo espírito. Proceder assim, é arriscar-se àquelas vistas estreitas e exclusivas, que geram a parcialidade, o espírito de sistema, e nos tornam ineptos para os negócios e para a vida prática. Este defeito encontra-se frequentemente nos espíritos demasiado especulativos.

β) Outro perigo consiste em *realizar as abstracções*, como de ordinário acontece aos espíritos de menos cultura, nos quais a imaginação leva de vencida a razão. Assim as crianças, os povos ainda na infância atribuem às mais abstractas noções existência real e independente, a ponto de as personificarem, e às vezes até de as divinizarem.

Nem mesmo os sábios estão sempre ao abrigo deste defeito; o próprio Platão, no dizer de Aristóteles, atribuía existência real às ideias de género e espécie.

Mesmo nos nossos dias há certos evolucionistas, que falam sem metáfora do *tempo* como de causa real e factor positivo do progresso; da *natureza* como de ser mortal, ora sábio e previdente, ora caprichoso e astuto. Por outra parte, é certo que para eles o infinito é simples ideal abstracto, a alma uma resultante e o Criador apenas uma *fórmula criadora*.

«O grande abuso das abstracções, diz Joubert, consiste em tomar na metafísica os seres de razão por seres reais, e tratar na política os seres reais como se fossem seres de razão».

ART. II. — A generalização

§ 1. — **Natureza da generalização.** — A generalização é *a operação pela qual o espírito reune numa só noção os elementos comuns colhidos em diferentes objectos, e concebe esta noção como idênticamente aplicável a um número indeterminado de objectos.*

Podemos distinguir duas espécies de generalização:

1. A generalização impròpriamente dita, sempre *imperfeita* e *relativa*, que se opera espontâneamente em nós sob a forma de *imagem composta*, só pelo exercício da memória imaginativa (¹). A criancinha quase não tem outra, e essa é a razão porque lhe causam impressão, mais do que a nós, certas parecenças totalmente exteriores, que são para ela ponto de partida de comparações pitorescas e de aproximações imprevistas.

2. A verdadeira generalização, a que estudamos aqui, é *completa* e *absoluta* e, como tal, exige o concurso da inteligência. O seu resultado é a *ideia geral*, a *ideia universal*, como lhe chamavam os escolásticos, pois que representa aquilo em que muitos seres são um.

§ 2, — **Erro relativo à generalização.** — Muito outra é a explicação que os empiristas e sensualistas fornecem daquilo que chamam a *função de generalização*.

1. Segundo eles, a ideia geral não passa do *resíduo de imagens*, e o espírito, quando muito, limita-se a receber passivamente e a conservar indefinidamente as impressões da experiência.

Pela sobreposição das imagens da mesma espécie, os elementos semelhantes reforçam-se, e os dissemelhantes anulam-se; assim, pouco a pouco, forma-se no espírito como que um tipo compósito, susceptível de relembrar todas as imagens que entraram na sua constituição, sem no entretanto se parecer exactamente com nenhuma.

(¹) As imagens compostas constituem todo o mecanismo superior do animal; desempenham nele o papel das ideias gerais que o auxiliam, depois de ter visto certo número de objectos, a reconhecer os indivíduos que vê pela primeira vez, como pertencentes a uma das suas categorias.

2. Esta explicação, admissível talvez para a generalização impròpriamente dita e imaginativa, é de todo insuficiente no caso da generalização intelectual.

a) Com efeito, sendo a imagem compósita a resultante concreta de determinado número de experiências, é necessàriamente imprópria para representar de antemão, e de modo absoluto, o género ou a espécie inteira.

b) Por outro lado, esta hipótese, na aparência tão simples, supõe que os modelos, que contribuem para constituirem a imagem compósita, apresentam todos a mesma grandeza e o mesmo aspecto. Ora, tais condições são de facto irrealizáveis. Como é que as imagens de elefantes, de baleia, de cão, de morcego poderão fundir-se para nos darem o tipo de mamífero?

c) Além disso, certas qualidades sensíveis parecem inteiramente refractárias a tal modo de representação. Nunca a mistura de todos os sons ou de todos os cheiros dará a noção geral de cheiro ou de som.

d) Em resumo, a imagem torna-se necessàriamente mais confusa e mais indistinta à medida que se multiplicam as sobreposições; pelo contrário, a ideia é tanto mais simples e mais clara quanto maior for o número de indivíduos que representa, de sorte que a ideia de *ser*, que é a mais clara das ideias, corresponde precisamente à mais vaga e confusa das imagens. A razão é que na imagem os dados da experiência permanecem concretos e sobrepõem-se com todos os seus caracteres individuais, ao passo que o espírito, antes de generalizar a ideia, elimina dela por meio da abstracção todas as diferenças, retendo só as semelhanças.

Concluamos pois, que o mecanismo da sobreposição de nenhuma forma é capaz de explicar a generalização pròpriamente dita, e que em nenhum caso se deve confundir a *imagem* compósita com a *ideia geral*.

Vimos como todo o *conceito*, pelo facto de ser conceito racional e não intuição, é abstracto e geral. Seguir-se-á daí que ele represente necessàriamente a natureza íntima e profunda, a própria *essência* do seu objecto? Não. Vamos examinar no capítulo seguinte como é que o espírito forma estas **noções essenciais.**

CAPÍTULO III

FORMAÇÃO DAS NOÇÕES ESSENCIAIS

ART. I. — **Abstracção espontânea e reflexa**

1. Em qualquer objecto sensível e concreto, que os sentidos e a imaginação deparam ao espírito, a inteligência põe de parte, *espontâneamente*, *a existência individual* e as condições *materiais* desse objecto, e concebe dele apenas uma ideia *abstracta e geral*. Dá-se a esta operação o nome de **abstracção espontânea.**

Esta abstracção, que assim se produz espontâneamente e sem reflexão, no *acto directo*, produz, como dizem os escolásticos o *universal directo*, isto é, um conceito que, pelo facto de prescindir das condições materiais de existência do objecto, o representa por *notas* que podem quadrar igualmente a todos os outros objectos da mesma natureza existentes ou possíveis.

Nesse estádio do universal directo, o espírito abstrai e generaliza, sem disso ter consciência, e por ora não estabelece nenhuma *comparação* entre os diversos objectos, aos quais pode convir a ideia que ele forma. «Se apenas existisse um homem, assevera com muita razão Hamelin, a definição de homem seria a mesma, visto que o homem é o que é, não porque a sua definição se adapta a mais de um homem, mas porque possui determinada natureza, haja ou não outros seres que com ele a possuam».

A ideia que exprime esta natureza é abstracta e geral, pois uma vez concebida pelo espírito fora das condições da matéria individual, *pode* aplicar-se a outros homens, se porventura os houver. Em todo o caso essa ideia não provém de nenhuma comparação.

2. A abstracção espontânea não abstrai necessária e *automàticamente* a natureza íntima do objecto, no que ela tem de absolutamente essencial. Para *formar a noção essencial*, e para tomar nìtidamente consciência do seu valor universal *(universal reflexo)*, é preciso que o espírito elabore o primeiro conceito, fruto da abstracção espontânea: este trabalho de elaboração, necessário para a formação das noções essenciais chama-se **abstracção reflexa.**

ART. II. — **Mecanismo da abstracção reflexa**

A formação das noções essenciais pela abstracção reflexa resulta de quatro operações principais, a saber: a *atenção*, a *abstracção*, a *comparação* e a *generalização*.

Vejamos como se forma a noção essencial de homem, tal como a exprime a definição *animal racional*.

1. **Atenção.** — Primeiramente a atenção *espontânea* fixa-se nos caracteres externos mais salientes do homem: ser bípede, que possui *voz articulada*, que *come pão*, etc... Em seguida a reflexão orienta a atenção *voluntária* e faz-lhe notar caracteres mais importantes.

2. **Abstracção.** — O espírito, reflectindo nos dados da atenção espontânea, escolhe os que se lhe afiguram essenciais, e *isola-os* claramente daqueles que lhe parecem secundários e acidentais.

3. **Comparação.** — A inteligência, em face destas notas da ideia de homem fixadas pela abstracção reflexa, compara-as entre si e com os elementos constitutivos de outras ideias. — Comparadas entre si, as diversas notas do conceito de homem, organizam-se hieràrquicamente: as manifestações da vida inferior fazem que se lhes atribua o conceito de animal: será este o elemento *genérico* da sua *essência;* quanto às operações da vida superior, domina-as a todas a faculdade de julgar e de raciocinar, isto é, a *razão*. O elemento *específico* «racional» liberta-se assim do conjunto dos outros caracteres que ele *domina*, e a noção de *animal racional*, constituída pela união do *género* «animal» e da *diferença específica* «racional», exprime perfeitamente a *essência* do homem.

4. **Generalização.** — Uma vez que o conceito «animal racional» exprime a essência do homem, é necessário que todos os homens que existem ou podem existir o realizem, e, por outro lado, todo o ser que o realize deve ser reconhecido como homem por possuir a essência de homem; logo, o conceito de homem é geral.

A estas quatro operações principais cumpre ajuntar a **denominação,** a qual vincula um certo *nome* a este grupo de caracteres comuns. Sem dúvida esta última operação não é essencial para a formação da ideia geral, mas é indispensável para a sua conservação no espírito, pois que fixa definitivamente a noção generalizada numa palavra destinada a recordá-la sempre que for mister.

CAPÍTULO IV

IDEIAS METAFÍSICAS — DADOS DA CONSCIÊNCIA

ART. I. — ideias gerais e ideias universais ou metafísicas

As nossas ideias abstractas não são *intuições ou percepções;* são produzidas por trabalho original que o espírito exerce sobre os dados da *experiência.*

Ora a experiência humana é dupla: a *experiência externa* que nos põe em relação com o *mundo exterior*, e a *experiência interna* que nos revela a nossa própria vida psicológica.

As ideias produzidas pela elaboração e generalização de experiências sensíveis dão os filósofos modernos o nome de *ideias gerais*, — e apelidam *ideias universais*, ideias *metafísicas* ou ideias *puramente abstractas*, as que provêm da experiência interna. As primeiras não ultrapassam o mundo corporal; as outras aplicam-se indistintamente aos seres materiais e imateriais.

Mostrámos nos capítulos precedentes como é que se formam as ideias *gerais*; agora é preciso explicar a origem das ideias *universais* ou *metafísicas.*

Repartem-se elas em duas categorias: os **dados fundamentais da consciência** e as **ideias primeiras** ou ideias de razão.

ART. II. — Dados fundamentais da consciência

Antes de mais nada, é claro que só a consciência nos pode dar as ideias de prazer, de dor, de pensamanto, de lembrança, de remorso, numa palavra, as ideias de todos os factos psicológicos, que, sendo de natureza essencialmente íntima, nunca podem servir de objecto à percepção externa. (Veja adiante o *Apêndice).*

Existem, além disso, algumas noções fundamentais, cuja origem se deve referir mais ou menos exclusivamente à consciência, a qual na apreensão do **eu** capta imediatamente o seu objecto; tais são, afora a ideia do *eu*, que as supõe e compreende todas, as ideias de *ser*, de *substância*, de *unidade*, de *identidade*, de *duração*, de *causa* e de *finalidade*. Estes dados fundamentais constituirão o objecto do presente capítulo.

§ 1. — **A ideia de ser.** — O ser, como veremos na Ontologia, não se pode pròpriamente *definir;* explica-se a sua noção, dizendo que «se entende por ser tudo o que existe ou pode existir».

À primeira vista poderia parecer que, para adquirir noção tão simples e tão comum, não há necessidade de recorrer à consciência, mas basta abrir os olhos e reflectir um pouco nos dados da mais vulgar sensação. No entanto a reflexão mostra que, apesar de o nosso espírito poder abstrair a noção de ser só dos dados sensíveis, não deixa de ser verdade que o valor absoluto dessa noção, — e por conseguinte o valor da própria razão, que concebe tudo por modo de ser, — não é garantido pela *experiência sensível*, mas sim pela *experiência intelectual* do *ser* do próprio *eu* revelado no facto consciente.

Um exemplo far-nos-á compreender isto muito melhor. Se um génio maligno substituir o meu chapéu ou qualquer objecto, que eu tenha nas mãos, por outro perfeitamente idêntico, no caso de a substituição ser feita com habilidade, nem eu a suspeitarei, nem os meus sentidos ou inteligência darão por ela. Ora tenhamos bem presente que o que mudou na nossa presença e nas nossas mãos, sem nisso repararmos, foi a realidade, o próprio *ser* daquele objecto; portanto nós não percebemos o *ser* dos objectos diferentes do *eu*, só os *concebemos;* e, sendo isto assim, não é por meio deles que o nosso espírito adquire esta noção com o seu valor próprio. Como a adquire então? Ùnicamente pelo objecto, cujo *ser* nós alcançamos *imediatamente*, isto é, pelo *próprio eu*, percebido pela *consciência* em todos os nossos estados psicológicos.

§ 2. — A ideia de substância.

1. **Natureza desta ideia.** — Em todo o objecto submetido à nossa experiência distinguimos: por uma parte, alguma coisa que existe em si, quer dizer, que não precisa de nenhuma outra coisa, à qual adira para existir, como esta pedra, esta cera, esta água; por outra parte, alguma coisa que não pode existir senão enquanto adere a outra coisa, como esta cor, este movimento, este calor.

O ser, que só pode existir *noutro (ens in alio)*, chama-se *acidente;* e aquilo que existe em *si (ens in se)*, e que nós consideramos como subjacente aos acidentes, chama-se *substância (quod sub-stat)*. Os *acidentes (quod accidit)* são assim cognominados, porque podem variar e suceder-se na mesma substância, ao passo que a substância permanece a mesma e idêntica sob os acidentes. Um pedaço de cera pode mudar de forma, de cor, de temperatura, sem que deixe de ser cera.

Podemos pois definir a *substância:* o *ser que existe em si:* ou então: *o substracto permanente das modificações variáveis e múltiplas.*

2. **Origem desta ideia.** — 1. É evidente que os sentidos detendo-se nas aparências, não podem fornecer-nos a ideia de substância. Os olhos percebem a extensão colorida; o tacto, a resistência e a temperatura; o ouvido, os sons; o olfacto e o paladar, o cheiro e o sabor; nenhum deles penetra até à substância

que os sustém. A razão, essa *concebe* a substância, *supõe*-na, *exige*-a, mas não a percebe.

2. A grande prerrogativa da consciência consiste em apreender não só as modificações e os fenómenos psicológicos, mas ainda o sujeito, a substância, dessas modificações, isto é, o próprio *eu*.

De facto, quando sinto, quando penso eu quero, a consciência que me refere estes fenómenos ou estados, não mos representa como estranhos, senão como essencialmente *meus*, por outras palavras, como aderentes ao eu; é o *meu* pensamento, a *minha* dor que ela me dá a conhecer. Ora, para isso a consciência precisa de se apoderar, directamente e num só relance, do fenómeno e do *eu* a que o fenómeno adere, da modificação e da *substância* que a sustém.

Podemos pois dizer que todos os dados da consciência compreendem dois elementos: a ideia do *eu*, e a ideia duma *maneira de ser* do eu; porquanto, conhecer a modificação sem ao mesmo tempo ter consciência do *eu* que a suporta, seria conhecê-la como se me fosse alheia; e, por outro lado, ter consciência do eu, sem algum estado definido do mesmo eu, seria perceber um *eu abstracto*, o que é absurdo.

Contudo, embora unidos indissolùvelmente, estes dois elementos permanecem distintos para a consciência, visto que o carácter idêntico e permanente da substância *eu* não permite confundi-la com as modificações que nela se vão sucedendo.

Condillac, *Kant*, *T. Reid* e os fenomenistas erram, ao sustentarem que a consciência se limita a perceber os fenómenos, e que nós conhecemos a substância do nosso eu, não por intuição directa, mas por uma conclusão fundada no princípio de substância, a saber, que todos os fenómenos, todas as maneiras de ser supõem uma substância. Se assim fosse, não poderíamos concluir senão para uma substância em geral, nunca porém para esta substância concreta e individual que sou *eu*. «Como se poderia compreender, diz Jouffroy, que, dos pensamentos que eu tivesse sem saber que fui eu quem os teve, eu chegasse alguma vez até mim?»

§ 3. — **As ideias de unidade e de identidade.** — A *unidade* e a *identidade* são dois atributos essenciais do eu, que nos são abonados pela consciência.

1. Na multiplicidade de fenómenos que em nós sucedem *neste ou naquele momento da duração*, a consciência refere-nos com toda a evidência que o sujeito que em nós pensa não é distinto do que sofre ou do que quer, mas que um só e único eu é a causa de todos os nossos actos, o sujeito de todas as nossas modificações. Por isso nós atribuímos sem hesitar ao mesmo *eu* todos

os nossos fenómenos conscientes: *eu* penso, *eu* desejo, *eu* lembro-me, etc.

2. Além disso, a consciência atesta-nos irrefragàvelmente que este sujeito de inesão chamado *eu*, não desaparece com cada fenómeno para ceder o lugar a outro *eu*, mas sobrevive às suas modificações; por outras palavras, que este único *eu* permanece *idêntico a si mesmo* em todos os momentos da duração; que hoje é o mesmo que era ontem, e desde que se conhece. Sem falar da consciência imediata de certa duração, o que se apelida o *presente psicológico*, (veja-se adiante *A génese da ideia do eu e a personalidade)*. A nossa asserção prova-se:

a) Pelo facto da *recordação*. Eu actualmente gozo, mas lembro-me de ter sofrido; antes duvidei e agora estou certo, etc. Ora, é impossível que um ser se lembre do que outro experimentou pela razão decisiva que a ideia não pode voltar nem conservar-se na consciência onde nunca existiu; e por outro lado ela só pode conservar-se ali ou voltar lá quando o eu permanecer idêntico a si mesmo.

b) Pelo facto da *responsabilidade*. Sinto-me responsável, tenho remorso ou arrependimento duma acção má praticada há muitos meses e até há muitos anos; ora ninguém pode ser responsável nem arrepender-se duma acção feita por outrém.

Logo, é preciso que o eu, que outrora cometeu a falta, seja idêntico ao eu que hoje se arrepende.

§ 4. — **A ideia de duração.** — 1. Absolutamente falando, *durar* é *continuar a ser*. Chama-se *tempo* a duração das coisas que mudam, isto é, que passam por diferentes estados sucessivos. Supondo que não havia nenhum ser sujeito a mudança, que só Deus existia, ou ùnicamente uma esfera imóvel no seio da noite eterna, não haveria tempo, porque não haveria a sucessão. Portanto, o tempo é para o ser a sucessão dos diferentes instantes da sua existência marcados pelas diversas mudanças que ele sofre.

2. Os sentidos são por si incapazes de nos fornecerem semelhante noção. Com efeito o tempo, como define Aristóteles, é essencialmente a medida duma mudança, dum movimento: ἀριθμὸς κινήσεως, *numerus motus*. Ora, é impossível reconhecer e medir um movimento sem o referir a um ponto fixo e imóvel; se as margens se movessem juntamente com o rio, nós nunca notaríamos o curso das suas águas. Por isso é que os sentidos, que só conhecem o que é móvel e mutável, não conseguem, por falta de ponto de referência, notar o tempo decorrido.

Só a consciência, ajudada sobretudo pela memória, que num só relance abraça a substância permanente e sempre idêntica do eu e as modificações que se sucedem nela, pode dar-nos a ideia de tempo e de duração.

3. Portanto, o que nós percebemos é pròpriamente a *nossa* duração, e só por comparação com esta medimos a duração das coisas exteriores.

«Em ti, ó meu espírito, exclama S. Agostinho *(Confess.* XI, c. XXVII), meço o tempo... e o que meço, a falar com rigor, é a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão, que em ti subsiste, ainda depois de terem passado». — E Royer-Collard: «Apesar de eu conceber a duração das coisas como independente da minha, contudo, como a minha duração é a única que experimento, dela induzo a duração das coisas; concebo esta conforme o tipo da minha, e só pela minha posso afirmar».

4. Todavia, não confundamos a *ideia* do tempo com o *sentimento* que dele podemos ter. A ideia de tempo é fixa e invariável, ao passo que sendo o sentimento da duração a maneira como somos impressionados pela sucessão dos nossos fenómenos conscientes, pode variar consoante estes fenómenos se sucedem com rapidez ou lentidão. Até pode desaparecer na ausência absoluta de factos declaradamente conscientes, como acontece no desmaio, na letargia ou no sono profundo.

Esta é a razão porque o tempo nos parece longo quando estamos ociosos, quando sofremos ou vivemos inquietos, porquanto nesses estados, ocupando-nos contìnuamente com o próprio eu, tornamo-nos mais atentos às menores modificações que experimentamos; ao passo que nos parece muito curto, quando uma distracção agradável, retendo-nos, por assim dizer, fora de nós, nos impede de ter consciência reflexa dos estados sucessivos que atravessamos.

§ 5. — **A ideia de causa.** — Outra ideia fundamental, que a consciência nos subministra, é a *ideia de causa.*

1. **Noção de causa.** — Em geral dá-se o nome de *causa* a tudo o que concorre directamente para a produção dum ser ou dum fenómeno. Porém o termo *causa* pode tomar-se em dois sentidos muito distintos.

a) No sentido *positivista*, que também anda muito em voga nas ciências experimentais, significa: o fenómeno que é o *antecedente* necessário e suficiente de outro fenómeno. Assim, diz-se: o calor é a causa da dilatação dos corpos; as fases da lua são a causa das marés, etc.

Mas esta é acepção puramente *fenomenal* da palavra *causa;* pois a presença constante e exclusiva do antecedente pode muito bem em determinadas condições *manifestar* a causalidade, sem contudo a constituir.

b) A noção verdadeiramente *metafísica* de causa é mais profunda. Contém dois elementos de desigual importância:

α) A *anterioridade* com relação ao efeito. Este carácter superficial é o único que o positivismo conservou, erigindo assim em axioma científico o sofisma: *post hoc, ergo propter hoc, depois disto, logo por causa disto.*

β) O *influxo eficaz* dum *ser* real, em sentido estrito, na existência e natureza do efeito. Este é o elemento verdadeiramente essencial e específico da causa pròpriamente dita, a qual inclui o princípio substancial activo que *produz* o efeito.

2. **Origem desta ideia.** — *Só a consciência* conhece a causa pròpriamente dita.

Primeiramente, é claro que os sentidos não são capazes de perceber a causalidade no sentido próprio e metafísico, ou por outras palavras, a energia que brota da causa para produzir o efeito. Na realidade os sentidos apreendem bem a ordem e a sucessão dos fenómenos, mas, por falta de sinal exterior que lhes permita discernir o antecedente causal dos antecedentes acidentais, não chegam a compreender a relação necessária, em virtude da qual o consequente resulta de certos antecedentes. Daí nasce a dificuldade que as ciências experimentais encontram em determinar a causa dos fenómenos.

Compete exclusivamente à consciência abranger numa única apercepção não só o fenómeno íntimo, mas a sua caura real e concreta, ou seja o eu que a produz.

Assim, quando depois de muito hesitar, me esforço por tomar uma determinação mais ou menos custosa, tenho consciência plena de que esse acto de vontade procede de mim; sinto que depende de mim, e de mim só, executá-lo ou não, e por conseguinte que é verdadeiramente *meu*, não só como *aderente à substância eu*, mas como *proveniente da causa eu.*

Se só a consciência é capaz de conhecer a causalidade, como por outra parte, o eu e os seus fenómenos constituem o seu único objecto; segue-se que o eu é a causa única, que nos é dado *perceber;* e que à semelhança e pelo modelo desta causa é que nós *concebemos* todas as outras. Deste modo se explica a tendência inata, que possuímos, de referir às actividades exteriores algum atributo da causalidade humana.

3. **Erros acerca da causa.** — Foi pois sem razão que certos filósofos afirmaram que nós só chegamos a conhecer a causa dos próprios actos em consequência dum raciocínio fundado no princípio que todos os fenómenos supõem uma causa. Se assim fosse, observa Jouffroy, «eu poderia conceber sem dificuldade que o pensamento tem causa; mas nada me indicaria qual fosse essa causa, se seria eu ou qualquer outro ser. O pensamento não me apareceria como meu. O que faz que me apareça como meu, é senti-lo proceder de mim; o que faz que eu o sinta proceder de

mim, é sentir a causa que o produz, e reconhecer-me a mim mesmo nessa causa».

Hume e os fenomenistas também não tiveram razão, ao recusarem-se a admitir outra causa além da que resulta da concatenação dos fenómenos, pela qual o consequente segue necessàriamene ao antecedente. Já dissemos que esta não é a noção primitiva e metafísica de causa, mas a sua concepção puramente fenomenal e derivada. Pròpriamente falando, um fenómeno nunca pode ter toda a sua razão de ser noutro fenómeno. Na verdade o antecedente já não existe quando surge o consequente, e por conseguinte atribuir ao antecedente a causa do consequente, é pretender extrair um efeito real duma causa aniquilada, é querer arrancar o ser do nada.

Não, a verdadeira causa, a causa metafísica, preexiste sem dúvida ao efeito, mas tembém lhe sobrevive, porque se funda na substância do ser que permanece estável e idêntico no meio da sucessão dos actos que pratica e os efeitos que produz. Tal é precisamente a causa psicológica e metafísica, e tal a causalidade do eu, que a consciência conhece.

§ 6. — **A ideia do fim.** — 1. O fim duma acção é intento pretendido pela causa inteligente, ou, por outras palavras, aquilo *em vista do qual* a causa opera, τὸ οὗ ἕνεκα diz Aristóteles.

Pode-se encarar o *fim* sob dois pontos de vista, enquanto é *resultado* atingido, ou simples *intenção*. No primeiro sentido o fim é o efeito real que se segue ao acto; no segundo sentido é a ideia que move o agente a operar e lhe dirige as acções. Portanto o fim precede o acto na qualidade de causa (final), e por isso lhe chama Aristóteles com muita razão *causa da causa*.

2. Primeiramente nenhum sentido pode comunicar-nos a ideia de *fim*. O sentido percebe o acto, o movimento exterior, mas a finalidade, a intenção, que o inspira, estão absolutamente fora da sua alçada. Uma espingarda dispara um tiro que me vem ferir. Houve porventura nisso alguma intenção? O facto material não apresenta nenhuma circunstância que mo indique com certeza. Só a consciência daquele que pratica a acção vê não só que é ele mesmo a sua causa livre e responsável, mas também o motivo e o fim, que o levaram a praticá-la.

Eis aí a razão porque não somos capazes de conhecer directamente senão as nossas próprias intenções. Quanto às intenções dos outros, quando muito podemos inferi-las com maior ou menor probabilidade das circunstâncias exteriores que acompanham os seus actos.

Portanto, *ser*, *substância*, *unidade*, *identidade*, *duração*, *causa* e *fim*, são as ideias fundamentais que devemos à consciência.

APÊNDICE

IMPORTÂNCIA DOS DADOS DA CONSCIÊNCIA

I. — **São a condição de todos os conhecimentos.** — Podemos asseverar que os dados da consciência são o ponto de partida e a condição obrigatória de todo o conhecimento, e, por conseguinte, que a consciência é necessária, embora por títulos diferentes, para adquirir as nossas ideias *psicológicas*, *sensíveis* e *racionais*.

1. Em primeiro lugar, como já dissemos, ela é a fonte directa e única do conhecimento que temos de nós mesmos, da nossa alma, dos seus actos e modificações. A ela devemos as ideias de prazer, de dor, de dúvida, de certeza, de remorso, de volição, de liberdade, numa palavra, de todos os nossos fenómenos sensitivos, intelectuais ou voluntários.

2. Além disso a consciência, se não é o princípio, é ao menos a condição indispensável do conhecimento do mundo externo.

De certo, a realidade material constitui o objecto directo da percepção externa; mas esta percepção só é levada a efeito por meio das sensações, isto é, de fenómenos que só nos podem ser comunicados pela consciência.

Por outro lado, que vemos nós no mundo sensível, senão seres que operam, vivem, sentem, entendem e querem? E onde vamos haurir estas ideias de força, de vida, de sentimento, de inteligência e de liberdade, senão na consciência que temos de nós mesmos?

3. De mais a mais, os dados da consciência são a condição necessária dos princípios de razão. Efectivamente, como formular os princípios de causalidade, de substância ou de finalidade; como afirmar que todo o fenómeno tem causa, que toda a qualidade supõe a substância, que tudo neste mundo tem um fim, sem primeiramente sabermos o que é *causa*, *substância e fim?* Ora, só a consciência é que nos fornece estas ideias fundamentais.

4. O eu é a causa única, a única substância que nos é dado conhecer directamente. Daí a tendência, que temos, de imaginar toda a causa sob a forma de esforço e de atribuir aos próprios seres inanimados algum atributo da causalidade humana: intenção, responsabilidade, paixão, como fazem as criancinhas, que se vingam, batendo no móvel em que tropeçaram, e a tendência até de personificar os agentes físicos e as forças da natureza, como fazem os povos ignorantes e primitivos. É essa a origem do feiticismo, da mitologia, das metáforas de linguagem, da poesia e da arte em geral, porque a missão própria do artista consiste em transformar todas as coisas à sua semelhança, a fim de poder simpatizar com elas.

II. — **Ajudam a refutar os erros fundamentais.** — A consciência é pois a condição de todos os conhecimentos. Todo o erro, todo o falso sistema se pode reduzir, em última análise, a esquecimento, a falsa interpretação dos seus dados; por essa razão, o testemunho da consciência basta para refutar todos os erros fundamentais que se encontram na filosofia.

1. Basta para refutar o *materialismo* que nega a substância espiritual; porque, levando-nos a conhecer directamente um ser essêncialmente uno, idêntico a si próprio, livre e responsável, a consciência proporciona-nos o exemplo mais flagrante duma realidade totalmente irredutível à matéria.

2. Basta para refutar o *positivismo* e o *fenomenismo*, que só querem admitir fenómenos na ordem da sua coexistência ou sucessão; porque a consciência dá-nos a intuição directa duma substância e duma causa, que não é outra senão nós mesmos.

3. Basta para refutar o *determinismo*, que nega a liberdade humana; porque a consciência nada atesta mais claramente do que o poder que temos de

nos determinarmos a nós mesmos a operar, podendo não operar; a operar deste ou daquele modo, podendo operar de outro.

4. O testemunho da consciência basta para refutar o *panteísmo* que admite a identidade entre a substância de Deus, do eu e do mundo, porque a consciência, fazendo-nos conhecer directamente a susbtância *eu*, opõe-na por isso mesmo a tudo o mais que não sou *eu*.

5. Enfim basta para refutar o *cepticismo;* podemos dizer que o facto consciente é a rocha contra a qual vem quebrar-se todos os esforços da dúvida.

Pois, se em certos casos, podemos justamente suspeitar do testemunho dos sentidos, é impossível rejeitar o da consciência, a qual em todos os nossos estados psicológicos abarca a própria *realidade* e o próprio *ser* do eu por uma *experiência intelectual concreta*. Basta dar fé desta experiência intelectual, para ver desvanecerem-se as tentativas de dúvida céptica. (Veja-se na Metafísica, a *refutação do cepticismo)*.

CAPÍTULO V

IDEIAS METAFÍSICAS — NOÇÕES PRIMEIRAS OU IDEIAS DE RAZÃO

Além das ideias metafísicas, que têm por origem a apreensão imediata do *eu* pela consciência, encontramos no nosso espírito outras ideias revestidas de caracteres semelhantes, cuja *origem* e *natureza* importa conhecer. Chamam-se *ideias primeiras* ou *ideias de razão*.

ART. I. — Natureza, existência, análise e concatenação das ideias primeiras

§ 1. — **Natureza.** — 1. As noções primeiras ou ideias de razão são as diferentes formas que a ideia de **absoluto** pode revestir. Se a considerarmos em si mesma, são as ideias de *necessário*, de *infinito* e de *perfeito;* e, se a considerarmos nas suas conexões com o relativo, são as ideias de *causa primeira*, de *fim último*, de *substância absoluta*, de *verdadeiro*, de *belo* e de *bem absolutos* (¹).

2. Estas noções chamam-se *primeiras*, não *cronologicamente*, por precederem no nosso espírito as restantes ideias, mas *lògicamente*, por serem a base e a razão de todas as outras; *primeiras* também *em importância*, porque as ideias de perfeito, de infinito,

---

(¹) Não devemos confundir as *noções* primeiras ou *ideias* de razão com as *verdades* primeiras ou *princípios* de razão de que mais tarde falaremos.

A verdade consiste na afirmação duma relação entre duas ideias, a qual se exprime por meio duma *proposição*. Ideia ou noção é a simples representação intelectual de um objecto sem afirmação alguma: exterioriza-se por meio do termo. Dizemos ideia da causa, de fim, mas diz-se princípio de causalidade e princípio de finalidade, porque se iniciam por estas proposições: *Tudo o que começa tem causa; tudo neste mundo tem um fim.*

de bem absoluto, pairando de contínuo diante do nosso espírito, como termo ideal da nossa tendência e objecto supremo das nossas aspirações e esforços, são por isso mesmo a razão e a mola de todo o progresso na ciência, na arte e na virtude.

§ 2. — Existência dessas ideias em nós.

1. Nós distinguimo-las das que lhe são contrárias: podemos defini-las, e afirmar ou negar muitas coisas que lhes dizem respeito; mas elas constituem o termo das nossas aspirações e tendências, a razão de todos os esforços e de todo o progresso.

2. É claro que não está no nosso poder concebê-las de modo adequado: só a inteligência infinita é capaz de o fazer; contudo nem por isso são menos positivas e verdadeiras, e pode-se asseverar que, embora os atributos de *perfeito* e *absoluto* sejam necessàriamente *incompreensíveis* a toda a inteligência limitada, no entanto não são *inconcebíveis*. Como diz Descartes, «posso tocar numa montanha, ainda que não possa abraçá-la».

§ 3. — Análise e concatenação das ideias de razão.

1. A primeira lògicamente é a ideia de *necessário*.

O **necessário** é o que absolutamente não pode deixar de existir, é o ser que, possuindo em si a sua razão suficiente, existe independentemente de qualquer causa.

Pelo contrário, o *contingente* é o ser que existe, mas que poderia não existir; o ser que, não tendo em si a sua razão suficiente, só pode, por conseguinte, existir pela acção duma causa.

2. Sendo o ser necessário absolutamente independente, nada o pode limitar; é pois *infinito*.

O **infinito,** como a palavra indica, é o que exclui todo o limite; o finito é o ser limitado. Por limite entende-se a negação de realidade ulterior.

a) Apesar da sua forma, a ideia de infinito não é, portanto, ideia negativa, como por vezes se tem afirmado. Ao contrário, porque é a negação de qualquer limite, isto é, de qualquer negação, é a mais positiva e a mais rica das ideias, visto que exprime o Ser a que nada falta, o ser perfeito sem mistura de imperfeição.

b) Não se deve pois entender o *infinito* no sentido de *inacabado*, *interminado* ou *indeternimado*, como quer Espinosa: seria confundir o ser dotado de toda as perfeições com o ser que não possui nenhuma. Com efeito, a ideia do ser indeterminado é a mais abstracta das ideias, a mais vazia, a mais vizinha do nada e, por conseguinte, a mais oposta que se possa conceber à ideia de infinito.

c) É preciso também distinguir o infinito pròpriamente dito do infinito matemático, o qual na realidade não é mais do que um *indefinido*, ou seja uma grandeza de facto limitada, mas concebida como susceptível de aumento ilimitado. Tais são: o *número*, a *extensão*, o *tempo* e em geral todas as grandezas.

O infinito quantitativo é essencialmente limitado em perfeição logo o infinito verdadeiro, necessàriamente existente, é infinito em perfeição; e este é o motivo porque a ideia de infinito se reduz à ideia de *perfeito*.

3. O **perfeito** é o ser *completo*, *acabado*, ao qual nada se pode acrescentar; é a ideia do ser que possui toda a realidade sem nenhuma restrição nem limite.

4. Enfim a ideia de **absoluto,** que resume e compreende todas as noções precedentes, é a ideia do ser incondicionado, independente sob todos os aspectos, quer dizer, do ser que nada supõe, que basta a tudo e a si mesmo, e que portanto é necessário, infinito e perfeito.

O contrário do absoluto é o *relativo*, ou o ser condicionado, dependente e, por este motivo, contingente, limitado, imperfeito.

ART. II. — **Origem das noções primeiras**

As noções primeiras não são *inatas*; não vimos ao mundo com a ideia de perfeito no nosso espírito. Veremos depois que isso é hipótese gratuita, verdadeira recusa a dar uma explicação. Também é certo que a experiência só é capaz de nos fornecer essas noções primeiras porque nem os sentidos nem a consciência percebem objecto algum absolutamente perfeito, necessário, infinito. Além disso, recorrer a uma intuição superior e distinta do ser infinito, como fizeram Malebranche e os ontologistas, seria ir contra o testemunho da consciência.

A verdade é que nós obtemos as noções primeiras pela elaboração dos dados da experiência, elaboração que se opera naturalmente em nós em virtude da tendência inata do nosso espírito.

§ 1. — **Origem imediata: a elaboração dos dados da experiência.**

Esta operação não consiste em adicionar o finito ao infinito, como pretendeu Locke, o que seria recusar o limite sem o suprimir, mas em *negar* a imperfeição, o limite que percebemos na realidade contingente.

a) Assim a ideia de *absoluto* alcança-se negando ao ser, que nos é revelado pela experiência, aquilo que o torna relativo e dependente. Na realidade o relativo é-nos dado simultâneamente como causa em relação a determinados efeitos, e como efeito em relação a determinadas causas. Suprimindo com o pensamento esta segunda relação, ficamos com a ideia duma coisa que é causa e que não é efeito, duma causa que não é causada. Ora tal é exactamente a ideia de causa absoluta.

b) Do mesmo modo, o ser finito e imperfeito, que temos diante de nós, é um ser limitado. Suprimindo com o pensamento o limite, fica-nos a ideia de ser sem limite, de infinito, de perfeito.

Objecção. — É necessário responder aqui a uma objecção célebre: Como é possível, perguntam, alcançar a ideia de perfeito pela elaboração da ideia de imperfeito, visto que esta só se concebe em oposição àquela? Não é o imperfeito a negação do perfeito? Tal é a opinião de Descartes: «*a ideia de imperfeito, diz ele, supõe a ideia de perfeito da qual é a negação*». Tal é também o pensar de Bossuet: «*o perfeito é o primeiro em si e nas nossas ideias; o imperfeito é apenas degradação*».

— Seja qual for o peso destas autoridades, é impossível admitir que o perfeito, que seguramente é o primeiro *em si mesmo*, seja também o primeiro *nas nossas ideias*. De facto, para saber que um ser é imperfeito, não é necessário opô-lo à perfeição absoluta; basta compará-lo a um ser menos imperfeito do que ele, pois é suficiente reconhecer que faltando-lhe uma perfeição não as possui todas.

Alcançada deste modo a ideia de imperfeito, basta, como já dissemos, negar-lhe positivamente todo o limite e imperfeição para obtermos a ideia de perfeito e infinito.

A marcha natural do espírito consiste, portanto, em ascender do imperfeito ao perfeito, e não, como supõem Descartes e Bossuet, descer do perfeito ao imperfeito.

— Tais são os processos pelos quais adquirimos as noções primeiras.

§ 2. — Origem mais profunda: a tendência natural do nosso espírito.

Falta-nos explicar a **necessidade** que sentimos de assim nos elevarmos do finito ao infinito, do relativo ao absoluto, e que nos impede de nos contentarmos com as noções que a experiência fornece... Exige-o, como dissemos, a nossa razão e a impossibilidade que esta experiência de se deter, enquanto não encontrar a razão plena e suficiente das coisas.

Esta impossibilidade é dupla: provém, em primeiro lugar duma *necessidade racional* e *dialéctica* do nosso espírito; e, em segundo lugar e sobretudo, duma profunda tendência da natureza racional.

1. **Necessidade racional.** — *a)* As causas segundas, que explicam os fenómenos, não se explicam por si próprias, pois são produzidas. Donde se deduz a necessidade de remontar à *causa*

primeira improduzida, que seja a sua própria razão suficiente e à razão de todas as causas inferiores.

b) Os fins imediatos não passam da categoria de meios com relação a outros fins superiores. Daí a necessidade de remontarmos ao *fim último*, ao *bem soberano*, fim supremo de todos os movimentos e de todas as tendências.

c) As substâncias finitas, que são o substracto das forças e das modificações finitas, e que, ligando entre si os fenómenos, fazem a coesão do universo, são por sua natureza caducas e múltiplas. Donde provém a necessidade de remontar à *substância absoluta* e eterna, que preexista e sobreviva a todas as substâncias criadas e nos permita desse modo escapar ao absurdo do começo ou do aniquilamento absolutos.

d) Enfim, as verdades e as belezas particulares, que descobrimos nas coisas, não são mais do que derivações e reflexos. Daí a necessidade de subir à *verdade* e à *beleza absolutas*, manancial e fundamento de toda a verdade, arquétipo de toda a beleza.

2. **Tendência natural do nosso espírito.** — Sem chegarmos a dizer com Descartes que esta tendência provém da ideia inata de perfeito, depositada em nós pelo próprio Deus, o carácter *espontâneo* desta necessidade, que o nosso espírito sente de ultrapassar em todas as coisas o finito, o contingente e o imperfeito, levou muitos filósofos a considerarem esta *tendência* para o infinito e para o absoluto como instinto profundo que o Criador pôs em nós *a servir como de marca do artista gravada na sua obra*.

Eis como se pode afirmar, em primeiro lugar, que *Deus*, razão suprema e *absolutamente suficiente* de tudo quanto existe, é também por isso mesmo o objecto radical que *satisfaz adequadamente* a nossa razão; e em segundo lugar, que esta necessidade que nos aflige e leva de contínuo a buscar o porquê e a razão de todas as coisas, na realidade não passa duma forma da nossa tendência para Deus. *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* «Fizeste-nos para Vós, Senhor, e o nosso coração está inquieto enquanto não repoisar em Vós» (Santo Agostinho).

SECÇÃO SEGUNDA. — O JUÍZO E O RACIOCÍNIO

Além da simples concepção das ideias de que tratámos na primeira secção, o espírito exerce a função de elaboração e de *combinação*, pela qual descobre e afirma as diversas relações que ligam as ideias entre si e com os respectivos objectos. Esta segunda função do espírito compreende duas operações, que se chamam *juízo* e *raciocínio*. Antes porém devemos ocupar-nos da razão enquanto faculdade dos primeiros princípios, condição necessária de todo o juízo e de todo o raciocínio. Podemos distinguir três ordens de princípios e, por conseguinte, três domínios da inteligência.

1.º **Razão teórica.** — A razão teórica ou *especulativa* é a razão enquanto se exerce no domínio da verdade pura. Fornece os *princípios directivos do conhecimento*, que estabelecem a ordem nos nossos pensamentos. S. Tomás chama-a: *habitus principiorum speculabilium*. O seu objectivo adequado é a verdade absoluta.

2.º **Razão prática.** — A razão prática é a razão enquanto se exerce no domínio da moralidade com o nome de *consciência moral*. Vê a obrigação que nos assiste de querer o bem, e fornece assim os princípios directivos do proceder moral, que põem ordem na vida. S. Tomás chama-a *habitus naturalis principiorum operabilium*. O seu objecto adequado é o bem e a justiça absolutos.

3.º **Razão estética.** — Finalmente a razão estética é a razão enquanto se exerce no domínio da beleza com o nome de *gosto*. Fornece os *princípios directivos da concepção artística*. O seu objecto adequado é a beleza absoluta.

A *razão prática* constitui o objecto da *moral;* falaremos da *razão estética* a propósito da beleza e da arte. Agora só temos que estudar a *razão teórica*, isto é, a razão enquanto fornece os *princípios directivos do conhecimento*.

CAPÍTULO I

PRINCÍPIOS RACIONAIS OU VERDADES PRIMEIRAS

ART. I. — Natureza dos princípios

1. *Princípio*, segundo Aristóteles, é *aquilo pelo qual uma coisa existe ou se conhece*. Aquilo pelo qual a coisa existe é o princípio no sentido *ontológico;* e aquilo, que nos dá a *conhecer* porquê e como a coisa existe, é o princípio do sentido *lógico*. Aqui só nos ocuparemos dos princípios no sentido lógico, isto é, enquanto são pròpriamente *directivos do conhecimento*.

Leibniz formou a lista destes princípios.

O primeiro é o princípio de *identidade*, com as três formas que dele derivam: o princípio de *contradição*, o princípio do *terceiro equivalente* e o princípio do *continente e conteúdo*.

A seguir temos o princípio de *razão suficiente*, que dá origem aos princípios de *causalidade*, de *substância*, das *leis*, de *causa primeira* e de *finalidade*.

2. A todos estes princípios se dá também o nome de *verdades primeiras*. E na verdade são *primeiras:*

a) Pela *importância* que têm, pois sem eles seria impossível raciocinar e até pensar.

b) Sob o ponto de vista *lógico*, porque, como estas verdades são as mais gerais de todas, estão necessàriamente incluídas em todas as outras.

c) São ainda primeiros cronològicamente, pois todos os homens mostram possuí-los pelo uso que deles fazem; e a criancinha, que pergunta o primeiro *porquê* ou que enuncia o seu primeiro juízo, já está persuadida que tudo tem a sua razão de ser, e que o mesmo objecto não pode simultâneamente ser e não ser.

3. Não se devem confundir os *princípois primeiros*, verdadeiramente directivos do conhecimento, com certos factos de evidência imediata, tais como: *eu sofro*, *faz sol*, etc., mas que, por não estarem contidos em todas as afirmações, não revestem o carácter de *princípios universais;* nem com outras verdades racionais, por importantes e gerais que sejam, mas que por carecerem de demonstração não são verdadeiramente *primeiras*. Por *princípios directivos da consciência* devemos entender *verdades evidentes por si mesmas, necessárias, absolutamente primeiras, de alcance universal, que são o requisito prévio de todas as verdades e de todas as afirmações.*

Analisemos e formulemos cada um deles em particular.

ART. II. — **Princípio de identidade e princípio de razão suficiente**

Dissemos que ambos estes princípios são a fonte e o prévio requisito de todos os outros; portanto são os únicos verdadeira e absolutamente primeiros, e constituem a dupla condição de inteligibilidade de todas as coisas. Efectivamente para que uma coisa seja compreensível, basta e é necessário que as ideias, que a representam, não encerrem contradição e, além disso, que haja uma razão que explique a sua *realidade*, quer na ordem da *existência*, quer na ordem da *possibilidade* ou da verdade de *essência*.

§ 1. — Princípio de identidade e seus derivados imediatos.

1. **Princípio de identidade.** — Pode-se formular deste modo *O que é, é; A = A; Uma coisa é idêntica a si mesma.* Exprime ao

mesmo tempo o acordo necessário do pensamento consigo mesmo, e do ser consigo mesmo; por outras palavras, a necessidade *para o espírito* de pensar o que pensa, e *para o ser*, de ser o que é.

Este princípio pode revestir muitas formas derivadas.

2. **Princípio de contradição.** — É a forma negativa do princípio de identidade.

Aristóteles formulou-o no sentido ontológico: *Uma mesma coisa não pode existir e não existir, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito e sob o mesmo respeito;* e em forma lógica: *Não se pode afirmar e negar a mesma coisa do mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito.*

Daqui se deduz que a contradição não sòmente não pode existir (1). pois é a própria negação do ser, mas nem sequer pode ser verdadeiramente pensada, uma vez que seja reconhecida.

Do princípio de contradição derivam imediatamente:

a) O princípio *de exclusão de terceiro: Uma coisa é ou não é, não há meio termo.* Por outras palavras, afirma que de duas proposições contraditórias, se uma é verdadeira, a outra necessàriamente é falsa, e recìprocamente.

b) O princípio do *terceiro equivalente: Duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si.* É a identidade conhecida mediata e discursivamente.

c) O princípio de continente e conteúdo: *O que contém uma coisa, contém igualmente o conteúdo dessa coisa.* Assim a ideia de *Sócrates*, que quanto à extensão está contida na ideia geral de *homem*, está por isso mesmo contida na ideia mais geral de *animal.*

§ 2. — Princípio de razão suficiente.

Pode-se formular assim: *Tudo tem a sua razão de ser*, ou: *tudo o que exite tem o que precisa para existir.*

Como dissemos dos princípios, também a palavra *razão* pode entender-se em dois sentidos. No sentido *ontológico*, a razão duma coisa é a fonte donde essa coisa tira o que tem e o que é; e no sentido *lógico*, a razão duma coisa é o que nos dá a compreender porque e como a coisa é. Por isso o princípio de razão suficiente também tem o nome de princípio de *inteligibilidade universal.*

Aplicado à realidade concreta, o princípio de razão suficiente dá imediatamente origem aos princípios de *causalidade*, das *leis* e de *substância.*

---

(1) Hamilton observa com razão que melhor quadraria a este princípio o nome de princípio de *não contradição*, visto como impede o espírito de se contradizer.

ART. III. — **Princípio de causalidade, princípio das leis e princípio de substância**

§ 1. — **Princípio de causalidade.**

1. O princípio de causalidade pode formular-se assim: *Tudo o que começa a existir tem uma causa;* ou mais exactamente: *Tudo o que existe, e não tem em si o que há mister para existir, recebeu-o de outro que é a causa*, quer esta causa seja criada ou incriada.

2. O princípio de causalidade não passa da aplicação do princípio de razão suficiente à existência do ser contingente, pois o ser contingente é por definição aquele que pode existir ou não existir. Ora, como tudo tem a sua razão suficiente é preciso que esse ser, se existe, tenha uma razão qualquer da sua existência. Não a encontrando em si próprio, pois é contingente, deve necessàriamente tê-la fora de si, ou seja em outro ser que o produziu e que se chama *causa*.

3. Daqui deduz-se que o princípio de causalidade é menos universal que o de razão suficiente; porque, se toda a causa é uma razão, pois torna inteligível uma existência, nem toda a razão é causa, como sucede, por exemplo, quando se limita à explicação duma simples possibilidade. O princípio de causalidade só é aplicável aos seres que recebem a existência, ao passo que o princípio de razão suficiente se aplica a todo o ser real ou possível e até a Deus.

§ 2. — **Princípio das leis.**

Do princípio de causalidade desprende-se imediatamente o princípio das leis.

1. Podemos enunciá-lo: *nas mesmas circunstâncias, as mesmas causas (físicas) produzem sempre os mesmos efeitos*. Isto é o que se entende por *determinismo da natureza*.

2. A necessidade deste princípio resulta da impossibilidade absoluta que há, em virtude do princípio de *razão suficiente*, de que duas causas naturais absolutamente idênticas produzam, em circunstâncias identicas, efeitos diferentes. Esta diferença de efeitos careceria de razão suficiente, porque só pode provir da natureza da causa ou das circunstâncias; ora por hipótese, a causa natural *desprovida de liberdade* permaneceu a mesma e as circunstâncias não mudaram: logo, a variação do efeito não tem razão suficiente, e portanto não se pode dar.

O princípio das leis, como veremos na lógica, é a condição de todo o raciocínio indutivo

§ 3. — Princípio de substância.

1. O princípio de substância pode formular-se: *Toda a qualidade, toda a maneira de ser supõe uma substância*, ou então: *toda a mudança supõe alguma coisa de durável*, constituindo o fenómeno a sua maneira de ser momentânea. Por isso não sucede nenhuma acção sem agente, nem modificação sem objecto modificado, nem movimento sem objecto movido, nem pensamento sem um ser pensante.

2. O princípio de substância é tão necessário à razão como o princípio de causalidade, porque de facto a qualidade que não fosse a qualidade de alguma coisa, é tão inteligível como o fenómeno que não fosse produzido por alguma coisa. (Veja-se, na Metafísica, o *Fenomenismo*).

— Para muitos autores cessa aqui a enumeração dos princípios de razão. A meu ver não procedem acertadatmene, pois se o objecto da razão é descobrir a *razão suficiente* das coisas, evidentemente a causa imediata, que precisa de explicação e de razão, não é plenamente *suficiente* em si, nem nos *satisfaz*, isto é, não é suficiente nem sob o ponto de vista ontológico nem sob o ponto de vista lógico. Por isso os princípios que seguem, sem serem *primeiros* pelo mesmo título que os precedentes, nem por isso são menos *directivos* do conhecimento.

ART. IV. — Princípios de causa primeira, de finalidade e de menor esforço

§ 1. —Princípio de causa primeira. — O princípio de causa primeira formula-se deste modo: *toda a causa segunda supõe uma causa primeira*, ou noutros termos: toda a causa que é causada supõe uma causa que não tenha sido produzida.

Com efeito, esta causa segunda é imediata, que explica tal ser ou tal fenómeno, não é a razão plenamente suficiente desse ser ou fenómeno, porque sendo ela própria produzida exige, por sua vez, causa e explicação. A razão não pode portanto parar nela e, por conseguinte, sobe a outra... e assim por diante, percorrendo a escala das causas até chegar à *causa primeira*, que não sendo produzida tem em si mesma a razão de existir.

§ 2. — Princípio de finalidade. — 1. O princípio de finalidade dimana imediatamente do princípio de causa primeira. Pode formular-se do modo seguinte: *Tudo neste mundo tem um fim. Tudo é produzido em vista de um fim*, ou com Aristóteles: *nada é inútil*, οὐδὲν μάτην.

2. O princípio de finalidade está também relacionado com o princípio de causalidade e de razão suficiente, no sentido de que o

fim é a *razão* que determina a causa inteligente a pôr um acto, a produzir um efeito, e que deste modo se torna, por assim dizer, causa da causa.

§ 3. — **Princípio do menor esforço.** — O princípio do menor esforço é consequência dos princípios de finalidade e de razão suficiente. Formula-se de várias maneiras: *A natureza segue sempre os caminhos mais simples e mais directos; a natureza actua sempre com a maior economia de força e de matéria;* produz *o máximo de efeito com o mínimo de causa.* Οὐδὲν ἄγαν, dizia Aristóteles, *nada há de supérfluo.*

Não é difícil provar-lhe a necessidade. Com efeito, o elemento de causa, que nada produzisse, não teria finalidade, nem, por conseguinte, razão de ser.

— A estes princípios derivados ajunta-se às vezes o princípio de *unidade e de harmonia do plano da natureza.* É antes a aplicação geral dos princípios de causa primeira e de finalidade do que princípio pròpriamente dito.

CAPÍTULO II

CARACTERES DOS PRINCÍPIOS RACIONAIS

Os princípios racionais têm três características, que absolutamente os distinguem das verdades empíricas e particulares; são *necessários*, *universais e*, em certo modo, a *priori.*

ART. I. — Necessidade dos princípios de razão

São *subjectiva* e *objectivamente* necessários. Por outras palavras, são ao mesmo tempo leis do *pensamento* e leis do ser.

§ 1. — **Subjectivamente.** — Correspondem a uma necessidade absoluta da inteligência e são indispensáveis a todas as operações intelectuais.

1. Sem uma ou outra verdade da experiência a inteligência fica sim privada de um conhecimento mais ou menos importante, mas pode adquirir outros; pelo contrário sem os princípios de razão a mesma faculdade de pensar deixa de existir.

Dizem-nos, por exemplo, que se cometeu um homicídio; é impossível compreender esta verdade, se não supomos no facto a vítima, o assassino movido por um fim qualquer; isto é, se não recorrermos aos princípios de finalidade, de causalidade e de substância.

2. O mesmo se diga *a fortiori* quando se trata dos processos superiores da ciência.

a) Com efeito, como poderemos procurar a razão das coisas, que constitui o fim de todas as ciências, se não estamos convencidos que tudo tem a sua razão de ser? Como é que nos podemos perguntar, na presença de um fenómeno, qual é a sua causa e as suas leis, se não estamos persuadidos que cada facto está ligado a uma causa, e que esta causa terá sempre e em toda a parte o mesmo efeito?

b) Os princípios necessários para formular questões e enunciar problemas são também indispensáveis para os resolver. A experiência por si mesma só fornece a matéria da lei, não conhece senão a concomitância das formas ou a sucessão dos fenómenos; sòmente a razão, apreendendo a necessidade da relação, pode generalizá-la e elevá-la à categoria de tipo ou de lei.

§ 2. — **Objectivamente.** — 1. Os princípios são tão necessàriamente verdadeiros em si mesmos, como são necessàriamente pensados; mais ainda, não são leis do pensamento, senão *porque* são *primeiro* leis do ser. Daqui procede o acordo necessário que existe entre o ser e o pensamento, que faz que não possamos admitir como possível o que conhecemos como contraditório.

2. Este carácter de necessidade impede que confundamos as verdades primeiras com as verdades experimentais, que só exprimem relações contingentes. Dependia da vontade do Criador o dar a este mundo outras leis, outras formas, outros movimentos, outras dimensões, etc., ao passo que os princípios de razão são independentes da natureza das coisas e da vontade de Deus; a sua omnipotência não poderá realizar a identidade dos contraditórios nem um ser sem razão suficiente; seriam absurdos, puros contra-sensos e puros *nadas*.

ART. II. — Universalidade dos princípios de razão

São universais sob dois pontos de vista: *subjectiva e objectivamente*.

§ 1. — **Subjectivamente e psicològicamente.**

1. Porque existem em todas as inteligências, e todo o homem as aplica instintivamente, pois constituem o fundamento essencial da razão. Destes primeiros princípios falava Descartes quando dizia: «O bom senso é a coisa mais bem repartida no mundo».

2. Como diz Leibniz, é necessário, sem dúvida, distinguir entre o conhecimento da forma científica dos princípios e a sua posse real de forma implícita e confusa. A criança, por exemplo,

não sabe dizer: *tudo o que existe tem a sua razão suficiente*, mas o que sabe instintivamente, o que faz naturalmente é, a propósito de qualquer fenómeno, pergunta o *porquê*. «O camponês é incapaz de enunciar correctamente o princípio de contradição ou de causalidade; mas sabe muito bem que se o campo é dele não é do vizinho, e que, se o boi desapareceu da corte ou o trigo do celeiro, foi alguém que de lá os tirou» (V. Cousin). Locke, portanto, não tem razão em contestar a universalidade dos princípios citando o exemplo das crianças, dos selvagens e dos ignorantes; porque, mais uma vez, embora ignoremos a fórmula, não podemos ignorar o facto.

§ 2. — **Objectiva e ontològicamente.**

Os princípios de razão são também universais objectiva e ontològicamente. Com efeito, concebemo-los como aplicáveis a todos os seres ou a todos os fenómenos existentes ou puramente possíveis. É esta diferença *essencial*, que distingue estes princípios das verdades induzidas e das leis simplesmente gerais; estas só se aplicam a uma classe mais ou menos numerosa de seres ou de factos, ao passo que os primeiros princípios estendem-se à universalidade das coisas.

Os *princípios próprios*, diz Aristóteles, que deve possuir quem deseja aprender uma ciência, distinguem-se dos *princípios comuns*, que são a regra geral de todo o pensar, a condição de toda a ciência, que deve possuir aquele que deseja aprender seja o que for». Estes princípios comuns são precisamente as primeiras verdades.

ART. II. — **Os princípios de razão são em certo sentido «a priori»**

1. Em primeiro lugar *cronològicamente*, como já dissemos.
2. *Lògicamente* também, porque, sendo o suposto necessário, a condição de toda a afirmação e de todo o pensamento, segue-se que são em certo modo anteriores a todo o conhecimento pròpriamente dito.

Em que sentido e em que medida os princípios de razão se podem chamar *a priori*, vamos precisá-lo determinando a sua origem.

CAPÍTULO III

ORIGEM DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS

Como é fácil de ver, trata-se aqui da origem *psicológica* dos princípios, isto é, da faculdade que os produz em nós; trata-se de saber como e em que condições aparecem e se desenvolvem no espírito.

Esta questão constitui juntamente com a da origem das primeiras noções a parte mais importante do célebre problema da **origem das ideias,** que domina e divide toda a filosofia dos três últimos séculos. Basta mencionar aqui duas teorias opostas: *O empirismo*, que vê nos princípios simples dados da experiência, verdades inteiramente *a posteriori;* e o *racionalismo puro*, que lhes exagera o carácter *a priori* a ponto de os considerar obra só da razão sem concurso algum da experiência.

São dois erros. É fácil demonstrar com efeito que nem a razão nem a experiência, tomadas separadamente, poderiam explicar a origem dos princípios primeiros. É preciso o concurso de ambas. — É problema difícil determinar exactamente qual a natureza deste concurso.

ART. I. — **Necessidade da experiência e da razão na formação dos princípios**

§ 1. — **Refutação do empirismo.**

1. É evidente que a experiência sensível por si só não pode ser a origem das verdades primeiras. Com efeito estas verdades são conhecidas como necessárias e universais. Ora a experiência sensível só atinge o ser e o facto contingente individual, que existe em determinado momento da duração e em determinado ponto do espaço. Apreende o que é, mas não o que deve ser. E portanto radicalmente incapaz de originar em nós os princípios primeiros.

2. É inútil o recurso à indução:

a) Porque a generalização, por mais ampla que seja, não poderá despir as verdades induzidas do seu carácter primitivo de contingência.

b) Além disso, estas verdades são, sem dúvida, mais ou menos gerais, mas não *universais;* aplicam-se a esta ou àquela classe de seres, mas não à sua totalidade.

c) Finalmente a indução e a generalização supõem um princípio de razão em que se fundam. Pois nenhuma delas se pode praticar sem admitirmos que nas mesmas circunstâncias as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Porque todas as coisas têm a sua razão de ser e, por conseguinte, todo o novo modo de ser no efeito supõe novo modo de ser na causa.

3. A prova de que os princípios não são simples resumos da experiência, é que estão tão longe de depender dela, que são eles que a dirigem e a corrigem quando é necessário; é que a experiência só possui valor quando está em conformidade com eles. Assim, se algum facto parece contradizer o princípio de causalidade ou de finalidade, a razão revolta-se, e em vez de abandonar ou modificar o princípios, rejeita e condena o observação.

Concluamos pois, que os princípios não nos são fornecidos ùnicamente pela experiência sensível, mas dependem principalmente da faculdade do necessário e do universal, que é a *razão.*

§ 2. — Refutação do racionalismo puro.

1. Embora os princípios não sejam simplesmente *a posteriori* como o afirma o empirismo, não se segue contudo que sejam absolutamente *a priori*, isto é, que precedam no nosso espírito todos os dados da consciência, que sejam verdadeiramente *inatos* e que a razão se limite a extrai-los de si mesma, e a lê-los, por assim dizer, na sua natureza. A teoria do inatismo tomada ao pé da letra não sòmente nada explica, mas complica o problema a ponto de o tornar ininteligível.

2. Com efeito, como poderemos nós compreender que os princípios existem, de qualquer modo que seja, numa inteligência que não possui experiência alguma das realidades das quais se trata nos princípios? Como é que podemos, por exemplo, afirmar que todo o fenómeno tem causa, que toda a qualidade supõe a substância, sem sabermos já de alguma maneira o que é fenómeno, causa, qualidade e substância? E como o poderemos nós saber, se a experiência interna não apresentou exemplo algum à observação imediata da consciência?

Concluamos que os princípios de razão não podem existir no espírito anteriormente a todos os dados e, por conseguinte, não são simplesmente *inatos* nem absolutamente *a priori.*

ART. II. — Papel da experiência e da razão na formação dos princípios

Se por um lado a experiência não é a *fonte* pròpriamente dita dos princípios, e por outro é indispensável para a sua formação, só pode ser a sua *condição* necessária; por conseguinte os primeiros princípios não são resultados da experiência em bruto nem da razão pura, mas dependem do concurso de ambas.

Como diz Aristóteles, os *princípios comuns* (ou verdades primeiras) não são *aquisições* mas *possessões naturais* da inteligência.

Esta não é sòmente capaz de os conceber algum dia, como acontece com as proposições contingentes, mas contém-nas em *potência* e como em *germe*, e constituem outras tantas disposições próximas (ἕξεις) prontas a entrar *em acto* na primeira ocasião. Resta agora saber *como* é que a inteligência se acha assim *na posse* dos princípios; por outras palavras, na sua formação feita pelo espírito, qual é o quinhão ou a parte respectiva da experiência e da razão. Há duas teorias: a de Leibniz, que dá como última explicação uma **necessidade** intelectual inata; e a de Maine de Biran, que vai procurar a origem dos princípios numa **intuição** profunda do senso íntimo.

§ 1. — Teoria da necessidade intelectual.

1. **Exposição.** — Leibniz começa por afirmar que a razão não é uma espécie de *tábua rasa*, ou pura receptividade; mas nasce com exigências e leis essenciais, que lhe fazem rejeitar *a priori* certas proposições, e formular certos princípios necessários e universais à primeira provocação da experiência.

Do mesmo modo, diz ele, que, se os veios naturais formassem uma estátua num bloco de mármore, poderíamos chamá-la inata no bloco, ainda que fosse preciso algum trabalho para a fazer salientar; assim também os princípios da razão são inatos no nosso espírito neste sentido, que constituem no mesmo espírito certas *preformações* ou como que linhas naturais, que fazem que a experiência não as efectue ao acaso mas as desenvolva necessàriamente na direcção traçada.

Por isso Leibniz diz estar pronto a admitir o axioma sensista: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, mas com esta restrição: *excipe, nisi ipse intellectus.*

Contudo, nota o mesmo autor, a razão com suas leis, ainda que *inata, não opera primitivamente nem no vácuo.* Na realidade, a razão só fornece a actividade; por isso tem precisão de *matéria* para trabalhar.

A experiência fornece-lha; *na consciência encontra o ponto de apoio necessário.* Com efeito, pela consciência a alma percebe-se a si mesma como *idêntica* em todos os momentos da sua duração, como *causa* em todos os seus actos e como *substância* em todas as suas modificações.

É ela, portanto, que fornece à razão estas noções de identidade, de causa e efeito, de substância e modificação, que são como que a matéria dos primeiros princípios.

Uma vez que a razão está de posse desta matéria, conhece por suas próprias forças a relação necessária que enlaça estas noções, e por isso mesmo, está em estado de poder afirmar implìcitamente o princípio que a exprime.

É pois necessário admitir, segundo Leibniz, que os primeiros princípios provêm de uma operação *sui generis* do espírito, sobre os dados da experiência; esta fornece a matéria, e a razão abstrai espontâneamente o elemento necessário e universal.

Em suma, para Leibniz nada há em nós de inato a não ser a razão, que formula espontâneamente, por sua virtude própria, as relações necessárias segundo os dados da experiência.

2. **Apreciação.** — A teoria de Leibniz é um pouco exagerada, com tendência para o racionalismo puro, o qual afirma que o conhecimento procede ùnicamente da *necessidade subjectiva*. Leibniz estabelece que os primeiros princípios são leis absolutas do *pensamento;* mas serão também as leis do *ser?* Afirma-o, mas não o fundamenta na sua teoria.

É pois necessário ajuntar à explicação de Leibniz um complemento psicológico e, além disso, pensamos nós — para rematar desde já a teoria dos princípios — um complemento metafísico. Este duplo complemento julgamos encontrá-lo na doutrina intuicionista de Maine de Biran e de numerosos escolásticos.

§ 2. — Teoria da intuição do senso íntimo.

1. Se nos vemos *necessitados* a afirmar absolutamente os primeiros princípios e a julgar de tudo à luz, não é em virtude das exigências subjectivas do nosso espírito, mas sim porque *vemos* que o ser é o que é, e que repele absolutamente a sua negação (princípio de identidade e de contradição); e que para ser há-de ter o que lhe é necessário ao ser (princípio de razão suficiente). Ora é na *consciência* psicológica que contemplamos estas leis do ser, assim como a sua identidade com as leis do conhecimento. Na consciência de um acto inteligente, por exemplo, atingimos ao mesmo tempo o nosso *eu* real e o acto que actualmente praticamos. A mais elementar atenção exercida sobre este facto consciente dá-nos os dois primeiros princípios. — Com efeito:

a) Nós percebemos o eu que se apresenta absolutamente como real e opondo-se invencìvelmente à negação de si mesmo. *Experimentamos* assim simultâneamente em nós mesmos a *realidade* do ser, irredutível ao não-ser, e a necessidade subjectiva do nosso pensamento que afirma o ser e o opõe ao nada: duplo conhecimento que nos revela positiva e negativamente o princípio de identidade como lei do ser e como lei do pensamento.

b) Não é ainda tudo; a consciência não percebe o *eu* puro e vazio; pois apreendemo-nos *no* nosso acto. Por consequência, *experimentamos* imediatamente no acto a sua *dependência* actual e necessária do *eu* como *razão suficiente* da sua *realidade*, e verificamos ao mesmo tempo a necessidade subjectiva do nosso espírito, que não pode explicar o *ser* deste acto sem recorrer à sua *razão suficiente*. O segundo princípio apresenta-se-nos assim, como lei do ser e como lei da inteligência (1).

2. Este é, segundo nos parece, o pensar de Maine de Biran: «Verificaremos, diz ele, que todas estas noções que os metafísicos reconhecem serem primeiras e directrizes, como as de unidade, identidade, substância, são apenas outras tantas expressões dos factos primitivos do senso íntimo, ou deduções imediatas do mesmo facto produzido sob diversos títulos abstractos. Donde se segue que toda a ciência dos *princípios* virá a resolver-se na dos factos e que a principal função da psicologia será verificá-los na sua fonte e deduzir deles todas as noções que neles se originam. Digo mesmo, que se a natureza e os caracteres do verdadeiro facto primitivo se pudessem verificar de maneira clara e certa, já não haveria lugar para oposições ou divergências entre os sistemas filosóficos» (2).

3. Julgamos portanto, com G. Fonsegrive, que os princípios de razão se nos manifestam como leis *não sòmente do espírito enquanto pensa*, *mas também do espírito enquanto é ser;* leis que o espírito afirma sòmente por ver nelas a condição necessária da realidade, de que ele mesmo faz parte e que não poderia negar sem se negar a si mesmo.

Por isso, em vez de dizermos com Kant: «Os princípios de razão são leis necessárias do nosso espírito, e não são portanto leis necessárias dos seres», é necessário inverter a fórmula e dizer: «os princípios de razão são leis necessárias dos seres, e por isso são também leis necessárias do nosso espírito.»

§ 3. — **Conclusão.** — 1. Já sabemos agora em que sentido os princípios de razão são *a priori*. Não é no sentido de que precedam no nosso espírito todos os dados da experiência, mas no sentido de que a experiência não é a fonte dos primeiros princípios na mesma proporção em que o é das verdades particulares, ou simplesmente gerais.

---

(1) É importante notar que neste facto *particular* da apreensão do *eu* e na verificação da dependência necessária *deste* acto com respeito ao *eu* que o causa, a consciência descobre as *leis absolutas do ser* válidas para todos os seres. A razão é porque a consciência é faculdade de *experiência intelectual*, e nestes casos particulares vê claramente, que a lei de não-contradição e a necessidade da razão suficiente se impõem ao *eu* e ao seu acto, não porque são precisamente *este ou aquele ser*, mas, simples e absolutamente, *porque são seres* Estas duas leis aparecem-lhe portanto como inerentes à mesma natureza do ser, e por conseguinte, acompanhando necessàriamente esta natureza por toda a parte, onde quer que se encontrar realizada, e em toda a sua extensão, isto é, com leis necessárias e *universais* do ser.

(2) Grande número de escolásticos modernos, tais como Kleutgen e Mons. Farges, sustentam uma doutrina semelhante. Quanto aos antigos, devemos confessar que tratavam mais de apoiar-se sòlidamente sobre estes princípios do que justificá-los. Só se podem pois fazer conjecturas acerca da sua doutrina sobre este ponto desenvolvendo o seu pensamento «Quæcumque autem sciuntur proprie dicta scientia, diz por exemplo S. Tomás, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui; et sic omnis scientia *in visione rei præsentis* perficitur». Se quiséssemos insistir sobre estas palavras «visio» e «res» não se poderia dizer que S. Tomás exprimia com antecedência a teoria intuicionista de Maine de Biran?

Podemos pois afirmar que os princípios de razão são a *posteriori* com relação à experiência fundamental do senso íntimo, que é a sua fonte; e são *a priori* com relação a toda a experiência ulterior que a razão adivinha e prevê, por isso mesmo que os afirma como outras tantas leis necessárias e universais.

2. Podemos dizer simplesmente que os princípios da razão são *inatos*? Também não. É evidente que ao nascermos não trazemos princípio algum completamente formulado; como dissemos, é hipótese gratuita e ininteligível, porque, sendo os princípios a expressão de uma relação, supõem o conhecimento prévio das realidades entre as quais a percebemos; ora, este conhecimento só nos pode vir da experiência.

Na realidade nada há de inato em nós a não ser a *razão*, isto é a faculdade, a aptidão com a necessidade de perceber as relações necessárias que existem entre os dados da realidade, segundo uma fórmula feliz de Taine, — que pode adquirir para nós valor absoluto — «chegamos a estes princípios graças a uma sugestão prévia, mas mantemo-nos neles graças a uma verificação ulterior».

Esta sugestão, este pressentimento é o que há aqui de inato e de *a priori;* esta verificação é, juntamente com a matéria fornecida pela experiência, o que há aqui de adquirido e de *a posteriori.*

3. Já vemos, por conseguinte, em que sentido se deve rejeitar e em que sentido se pode admitir o antigo axioma: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nada há no entendimento que antes não estivesse nos sentidos.* Devemos rejeitá-lo no sentido de que a experiência sensível seria a origem total e única de todas as ideias e de todos os princípios. Pode-se admitir com a reserva que lhe põe Leibniz, mas entendendo-a num sentido um pouco diferente do seu. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu excipe, nisi ipse intellectus.* isto é, exceptuada a razão com as suas leis, tais como as apreende em si mesma *numa experiência primeira*, não sensível mas intelectual, isto é, como princípios que regem ao mesmo tempo o ser e o pensamento.

Portanto, ainda que é falso dizer que a experiência é a origem e a fonte de todos os nossos conhecimentos, não se pode negar que tome parte *na* génese de todos os nossos conhecimentos.

4. Sabemos, finalmente, que não há nenhuma verdade que seja absolutamente *a priori*, e que é impossível dividir o conhecimento em duas partes completamente distintas: dum lado, as verdades de origem exclusivamente empírica; e doutro, as ver-

dades de origem exclusivamente racional. Na realidade, tanto a experiência como a razão são necessárias, bem que em proporção desigual para todos os nossos conhecimentos.

APÊNDICE

A INTELIGÊNCIA E A RAZÃO

I. — Natureza da inteligência e da razão.

Conceber, julgar e raciocinar são as três operações do pensamento *discursivo* pelo qual efectuamos entre as ideias aproximações fecundas que nos revelam as *razões* das coisas, e que, por este motivo, nós chamamos pròpriamente a **razão.** Há outra maneira de actividade intelectual, ao mesmo tempo mais imediata e mais fundamental do que a ordem discursiva, é o conhecimento *intuitivo.* Por meio dele o espírito não *concebe* só a realidade, reconstituindo-a idealmente em si mesmo conforme os dados da experiência, mas conhece-a imediatamente, *lendo*, por assim dizer, no mesmo objecto como em livro aberto: *intelligere quasi intus legere*, diziam os escolásticos (1), donde o nome de **inteligência** que reservavam a esta maneira de pensar. (Veja-se na Lógica, *O conhecimento intuitivo).*

II. — Caracteres opostos da inteligência e da razão.

1. Todos eles se reduzem à oposição enunciada entre a percepção e a concepção, entre a intuição ou conhecimento experimental e o conhecimento discursivo.

Já encontrámos esta oposição quando falámos dos *dados da consciência.* Recordemos, por exemplo, a origem da noção de *substância:* a consciência apreende imediatamente a substância do eu, *percebe-a,* mas, pròpriamente falando, não a concebe; por isso, apesar de todos terem consciência de sua própria realidade substancial, muito poucos são capazes de a *definir* correctamente. Com efeito, *apreender* directa e imediatamente a substância por meio da consciência é operação intuitiva, conhecimento experimental; *defini*-la é próprio do conhecimento discursivo.

2. Desta oposição essencial entre as duas espécies de conhecimento, a saber, intuitivo e discursivo, provém uma diferença muito importante sob o ponto de vista *metafísico:* o conhecimento intuitivo, isto é, que procede por apreensão directa, é *infalível;* por isso não nos podemos enganar na afirmação dos primeiros princípios. O pensamento discursivo, pelo contrário, está sujeito a erros e abusos. Porque podemos fundar o raciocínio sobre dados falsos ou duvidosos, que não nos damos ao trabalho de fiscalizar; podemos também, partindo de dados verdadeiros, pecar contra alguma regra da lógica e cair em conclusões falsas; ora, nada disso se pode dar no comércio imediato entre o espírito e o objecto que é o pensamento intuitivo.

---

(1) A verdadeira etimologia, é *inter legere* e não *intus legere.* Como muitas vezes acontece, a etimologia escolástica dá mais o *sentido* do que a *origem* da palavra. *Intelligere dicit nihil quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est præsens intelligibile.* (S. Tomás I *Sent.*, D. III, q. IV, art. V).

III. — Carácter comum da inteligência e da razão.

1. O conhecimento intuitivo, que merece pròpriamente o nome de *inteligencia*, tem de comum com o conhecimento discursivo, a que se dá o nome de *razão*, serem ambos modos estritamente imateriais de actividade em si mesmos, e meios pelos quais a nossa alma atinge o *necessário* e o *absoluto*, que há na *natureza* íntima e nas relações essenciais dos objectos.

2. Com efeito, neste mundo os fenómenos e os seres apesar de mudáveis têm contudo *natureza* sem a qual seriam o que são; não existem independentemente uns dos outros, e estão ligados entre si por certas relações. Entre estas relações há algumas que são *contingentes*, que mudam e se modificam contìnuamente, como as relações de sucessão, de justaposição, de grandeza e semelhança; há outras que são *necessárias*, que não podem deixar de existir, como as relações de efeito a causa, de meio a fim, de qualidade a substância, etc. A experiência sensível pode perceber as primeiras, mas o carácter de *possibilidade*, que faz que a coisa possa ser ou não; o carácter de *necessidade*, que faz que a coisa (noção ou relação) não possa deixar de ser; e o carácter de *universalidade*, em virtude do qual a relação se verifica independentemente do tempo e do lugar, estão absolutamente fora da sua alçada. São o objecto próprio da nossa faculdade do necessário e do absoluto.

3. Por esta razão, a inteligência e a razão têm ambas por função apreender, cada qual à sua maneira, a *razão* das coisas; ambas são faculdades do necessário e do absoluto, por isso as reunimos muitas vezes sob uma denominação comum, designando indiferentemente uma e outra com o nome de inteligência e de razão; quando não se pretenda insistir sobre as diferenças que as separam, dir-se-á *razão* e *inteligência discursiva*.

CAPÍTULO IV

O JUÍZO

ART. I. — Natureza do juízo

A inteligência não se limita a conceber as ideias; quer conhecer as suas relações, e pode-o fazer graças aos *princípios directivos* de que está em posse. Afirmar a relação entre duas ideias é *julgar*.

§ 1. — Verdadeira noção do juízo.

O juízo é o acto essencial da inteligência e só ele lhe assegura a posse da verdade, que é o seu objecto. Falando com rigor, só há verdade quando o espírito afirma a conformidade que de facto existe entre o que percebe e as coisas tais quais são na realidade. Neste sentido podemos definir a inteligência como a definiu Kant: *a faculdade de julgar*. O juízo entra em quase todas as operações do espírito. Veremos depois que o raciocínio é apenas uma maneira de julgar.

2. O juízo é pois a *operação do espírito que afirma uma coisa de outra*, κατηγορεῖν τι περί τινος diz Aristóteles. Exemplo: Deus é grande.

A expressão do juízo chama-se *proposição*.

Devemos distinguir em qualquer juízo a *matéria* e a *forma*. A matéria são os próprios objectos (ideias ou coisas) acerca dos quais versa o juízo. É representada pelo *predicado* que se afirma e pelo *sujeito* do qual se afirma.

A *forma* é o acto do espírito que afirma e crê na realidade da relação que percebeu. Exprime-se pelo verbo *é*.

3. O juízo é acto simples e indivisível que consiste precisamente na afirmação da relação. Por isso o sujeito e o predicado não são duas metades do juízo, pois tanto um como outro só existem como tais devido à afirmação. Sem esta não há nem ideia que se afirme, nem ideia da qual se afirme, mas tão sòmente materiais dispersos susceptíveis de formarem o juízo.

§ 2. — **Noções inexactas.** — A escola empírica, ao pretender reduzir o juízo, já a uma *dupla sensação*, já a simples *associação de ideias*, mostra com isto desconhecer por completo a sua natureza.

1. Assim, para *Condillac*, ter simultâneamente a sensação visual de neve e a sensação *táctil* de frio é julgar que a neve é fria. — A sensação pode, sem dúvida, fornecer a matéria ao juízo, mas é radicalmente incapaz de lhe ministrar a forma, isto é, de perceber e de afirmar a relação. Com efeito, sendo a relação em si noção puramente intelectual, não pode de modo nenhum ser sentida e imaginada, mas tão sòmente pensada e concebida pelo espírito.

2. O juízo não pode reduzir-se à *associação das ideias*.

a) A associação é passiva e automática; e resulta do puro *mecanismo* cerebral e mental. O juízo, pelo contrário, é reflectido e obra de uma operação intelectual. Há, sem dúvida, tanto de um como do outro lado, duas ideias, uma em presença da outra; mas na associação estão simplesmente justapostas; no juízo porém estão encadeadas entre si pela afirmação de relação que as une. Em ambos há síntese; mas ao passo que a associação é síntese que se ignora, o juízo é síntese consciente.

Não se deve pois confundir a associação por semelhança com o juízo da semelhança. A semelhança existe certamente nos dois casos; mas na associação existe como causa desconhecida da *sucessão* de duas ideias no espírito, ao passo que no juízo é percebida e torna-se a razão lógica da *afirmação* que liga as duas ideias.

b) O que nos leva a identificar dois fenómenos tão distintos é que, ao confrontar duas ideias, a associação fornece-nos a ocasião de perceber as suas relações e dispõe-nos assim para o juízo.

ART. II. — **Classificação dos juízos**

§ 1. — **Classificações diversas.**

Consoante o ponto de vista em que nos colocamos, os juízos podem classificar-se de diferentes maneiras.

1. Sob o ponto de vista da **quantidade,** o juízo é *individual*, *particular* ou *geral* conforme o sujeito é um indivíduo determinado: *eu penso;* uma parte indeterminada do geral: *alguns homens são viciosos;* ou uma espécie ou género de seres: *todo o homem é mortal.*

2. Sob o ponto de vista da **qualidade** o juízo é *afirmativo e negativo*, segundo a relação afirmada entre o sujeito e o predicado é de conformidade ou desconformidade.

3. Considerando a **natureza da relação** afirmada, o juízo é *contigente* ou *necessário* conforme o atributo convém, podendo não convir ao sujeito: *a terra é redonda;* ou lhe convém de tal maneira que é impossível separar-se dele: *o todo é maior do que uma das suas partes.*

4. Se considerarmos não já o juízo em si mesmo, mas a **maneira de o formular,** o juízo é a *priori* quando se percebe a relação pela simples comparação de duas ideias: *Deus é bom*, *os raios do mesmo círculo são iguais;* — é *a posteriori* quando a relação só pode ser percebida pela observação: *a terra só tem um satélite*, *o quinino cura a febre.*

5. A este respeito distinguiremos ainda:

a) O juízo *imediato* e *mediato* conforme a relação entre o sujeito e o predicado se apreender sem termo intermediário, ou for necessário para a perceber compará-los a ambos com um *meio termo*, servindo-nos do raciocínio.

b) O juízo *intuitivo* e *discursivo.* O primeiro exprime uma simples experiência, uma intuição dos sentidos ou da consciência. O segundo compara entre si ideias abstractas, passando da comparação mediata ou imediata *(discurrendo)* para a afirmação da relação que as une. — *Sofro*, *o sol brilha*, são juízos intuitivos; *a linha recta é o caminho mais curto entre dois pontos; o calor dilata os corpos*, são juízos discursivos.

§ 2. — **Juízos analíticos e sintéticos.**

A divisão dos juízos em analíticos e sintéticos foi a primeira vez proposta por Kant:

1. *Juízo analítico* é aquele em que a ideia do predicado se obtém pela análise da ideia específica do sujeito. Segundo esta

definição a ideia do predicado está contida na compreensão da ideia do sujeito. Exemplo: *o homem é racional.*

Nestes juízos o predicado não ajunta nada à ideia do sujeito. Desenvolve-lhe mais ou menos o conteúdo. Por isso chamam-se *explicativos* ou *idênticos* com identidade total ou parcial.

2. *Juízo sintético* é aquele em que a ideia do predicado não pode tirar-se da ideia específica do sujeito. Não estando contida nesta, deve pois ajuntar-se-lhe. Exemplos: *Sofro, a raposa é manhosa.* Nestes juízos o predicado ajunta alguma coisa à ideia do sujeito, por isso chamam-se *extensivos.*

Daqui se vê claramente que o juízo analítico é, em si e por natureza, *racional* e a *priori;* pois para analisar a ideia a razão não necessita do auxílio da observação. A matéria porém do juízo sintético poderá ser, segundo as circunstâncias, ou *necessária* ou *contingente.*

APÊNDICE

O JUÍZO E A COMPARAÇÃO

I. — **Exposição da controvérsia.** — Existe entre os filósofos modernos uma controvérsia, que podemos formular da seguinte maneira: São porventura todos os juízos o resultado de uma comparação, ou existem alguns que formulamos espontâneamente, isto é, sem termos necessidade de comparar entre si as ideias que os compõem? E, por conseguinte, será oportuno distin guir duas categorias irredutíveis de juízos: juízos *espontâneos* ou *primitivos* e juízos *comparativos* e *reflexos?*

1. Locke com os filósofos de Port-Royal; e entre os contemporâneos Janet, Rabier e outros, afirmam, seguindo Aristóteles e os antigos, que qualquer juízo pròpriamente dito, é necessàriamente comparativo, por supor no espírito a presença de algumas ideias abstractas e gerais, e que, segundo a definição de Locke, «o juízo e a percepção da relação de conveniência ou desconveniência entre duas ideias já percebidas e comparadas entre si»; ou como se exprime a *Lógica de Port-Royal,* «que depois de termos concebido as coisas pelas nossas ideias, comparamos entre si estas ideias, e verificando que umas convêm e outras não convêm entre si, ligamo-las ou desligamo-las; o que se chama afirmar ou negar, e de modo geral julgar».

2. Por sua vez, T. Reid, V. Cousin e número respeitável de modernos, afirmam que apesar de *lògicamente* o juízo supor a ideia, *psicológica* e *cronològicamente* a ideia é posterior ao juízo; e que qualquer ideia se nos dá numa síntese primitiva num juízo espontâneo necessàriamente anterior a qualquer abstracção e comparação. Tais são, por exemplo, as afirmações: *existo; sofro; está frio; a neve é branca.* Só depois de voltarmos a reflectir sobre os juízos concretos e espontâneos, o espírito os desagrega pela abstracção, lhes elabora os elementos para formar ideias abstractas e gerais, que unirá em juízos reflexos e científicos.

3. Com efeito, dizem, se admitimos que o espírito começa por ideias abstractas e gerais:

a) Torna-se impossível explicar os juízos elementares, como: *sofro, existo,* etc. Porque, afinal, que vem a ser um eu abstracto? Como é que comparando a ideia abstracta do eu com a ideia abstracta de existência ou de sofrimento, chegamos à conclusão de que sou *eu* realmente que existo, e de que tal sofrimento é verdadeiramente *meu?* O único meio, pois, é perceber em um só acto o eu paciente e o eu existente, e afirmar a conformidade dessas duas realidades, pelo facto de que as apreendo unidas no mesmo ser concreto.

b) Por outra parte, não é porventura evidente que começamos por conhecer o concreto, visto que a ideia abstracta é apenas o resultado da elaboração por que fazemos passar os dados concretos da experiência? Como admitir, sem cair num círculo vicioso, que as ideias abstractas se obtêm pela análise de juízos, que supõem já em nosso espírito a existência dessas mesmas ideias?

— A conclusão é, pois, que devemos admitir duas espécies de juízos: juízos *primitivos*, espontâneos e concretos, que versam não sobre ideias, mas sobre as próprias coisas, e juízos reflexos e *comparativos* que têm por matéria ideias abstractas e gerais, aos quais se aplica ùnicamente a definição de Aristóteles, Port-Royal e Locke.

II. — **Discussão.** — A nosso entender tais objecções são insuficientes para modificar a antiga teoria, segundo a qual qualquer juízo pròpriamente dito é *comparativo*.

1. Com efeito *judicare est componere*, dizia a Escola. Todo o juízo é uma *síntese* que consiste em atribuir o predicado ao sujeito. Ora toda a síntese supõe uma análise prévia. Impossível pois se torna atribuir o predicado ao sujeito, sem o termos primeiro abstraido e generalizado a fim de o podermos aplicar aos diferentes sujeitos da mesma espécie. Por consequência, enquanto as qualidades do objecto ficarem indivisas no espírito sem distinção de sujeito e de predicado, teremos *percepção concreta*, mas não *verdadeiro juízo*, porque falta a síntese.

2. O que nos supostos juízos de *existência* de que falam Reid e Cousin nos pode enganar é, por um lado, equivalerem *eminentemente* a juízos formais as apreensões *intelectuais* imediatas da *consciência*, e por outro, o sentirmo-nos naturalmente impulsionados a objectivar as sensações e a *crer* na realidade do que vemos. Ora esta tendência em si não constitui precisamente afirmação, mas sòmente disposição para afirmar. Ninguém poderá assimilar a percepção sensível do concreto ao juízo própriamente dito, a não ser que se queira reconhecer ao animal a faculdade de julgar, só porque possui a de perceber.

O juízo formal, pois, não é psicológica nem cronològicamente a primeira operação do espírito. Na realidade todo o juízo supõe a presença de ideias abstractas e gerais, e por isso é necessàriamente *comparativo*.

3. Também nós admitimos que o conhecimento começa pelo concreto. O que afirmamos é que este concreto não o percebemos primitivamente sob a forma de juízo, mas sob a forma de percepção espontânea dos sentidos ou da consciência, a qual sendo sintética, é por isso mesmo mais ou menos confusa. Daí a necessidade de analisar, separar mentalmente os elementos de que se compõem, compará-los e generalizá-los, a fim de os reconstituir num juízo, que nos dará o conhecimento claro e distinto do objecto.

Resumindo: *percepção concreta — ideias abstractas — juízo:* são como que três fases do conhecimento perfeito.

CAPÍTULO V

O RACIOCÍNIO (¹)

Nem sempre é possível perceber imediatamente a relação que existe entre as ideias . O espírito usa então de rodeios; serve-se das relações já conhecidas entre as ideias que quer unir e uma terceira ideia, que julga apta para lhe revelar a relação procurada. Faz um *juízo mediato*, por outras palavras, *raciocina*.

§ 1. — **Natureza do raciocínio.** — 1. Em geral o raciocínio consiste em partir do conhecido para o desconhecido . Pode definir-se: *a operação do espírito pela qual, do que sabemos concluímos o que não sabemos.*

O raciocínio consta, pelo menos, de duas proposições. Uma que exprime a relação conhecida. É o princípio ou *antecedente*. Outra que exprime a relação procurada. É a conclusão ou o *consequente*. Exemplo: *como o homem é mortal, é certo que hei-de morrer*.

2. O raciocínio corresponde a uma tríplice necessidade:

a) O espírito raciocina para descobrir o que ignora;
b) Raciocina para demonstrar a outrem o que sabe;
c) Para se explicar a si mesmo uma verdade conhecida, mas imperfeitamente compreendida.

Por aqui se vê que o raciocínio é simultâneamente sinal de fraqueza e instrumento de progresso. Porque embora suponha a nossa impotência para percebermos imediatamente algumas verdades, não é menos certo que nos permite suprir esta lacuna adquirindo sem cessar novos conhecimentos.

§ 2. — **Duas classes de raciocínio.** — Há duas espécies de raciocínio: Raciocínio *dedutivo* ou *dedução* e raciocínio *indutivo* ou *indução*. — Explicar-lhe-emos na lógica a natureza e regras.

Os *associacionistas* com J. St. Mill, Spencer et Bain admitem uma terceira espécie de raciocínio, fonte e princípio das duas primeiras, que consiste em partir do particular para o particular. Citam como exemplo a criança que, ao queimar-se uma vez, evita aproximar-se do fogo. Há, dizem, verdadeira ilação sem pro-

---

(¹) Trataremos do raciocínio pormenorizadamente na lógica. Aqui só tocamos ao de leve o que interessa directamente à psicologia. A lógica estuda as regras dos diversos processos do espírito e as condições a que estes devem satisfazer para conduzirem à verdade. A psicologia restringe-se a analisar-lhe a natureza e as operações que eles supõem.

posição geral. Pelo facta de que a criança se queimou conclui que tal fogo queima.

Confunde-se aqui o raciocínio pròpriamente dito com a simples associação de ideias.

a) Com efeito, quando dois fenómenos se sucedem, as suas imagens associam-se tanto mais fortemente no nosso espírito, quanto mais viva foi a impressão causada. Há nisto simples *sucessão* de *imagens* e não *dedução* de uma ideia a outra.

b) O engano está em que a associação e o raciocínio produzem em nós o mesmo efeito psicológico, a saber: a *expectativa*. A analogia, porém, do resultado não nos deve fazer perder de vista a diferença radical das causas que o provocaram. Na associação a expectativa é *maquinal;* no raciocínio é *inteligente*. Apresenta-se sob a forma de conclusão e supõe a percepção da relação lógica, que existe entre as ideias.

APÊNDICE

RAZÃO E RACIOCÍNIO. BOM SENSO E SENSO COMUM

I. — Razão e raciocínio.

1. Já dissemos que a razão pode atingir as essências e as relações necessárias de duas maneiras:

a) *Imediatamente*, com acto directo, uuando se trata das verdades primeiras, dos princípios de evidência imediata e das relações evidentes por si mesmas.

b) *Mediatamente* por via de raciocínio, quando se trata de relações mais ou menos distantes e não evidentes por si mesmas.

O raciocínio não é pois faculdade diferente, mas modo especial de operação da razão, uma razão que se procura e desenvolve. Daí o parentesco que existe entre as palavras *razão* e *raciocínio*, *ratio* et *ratiocinatio*, λόγος e λογισμός.

2. A razão, procedendo por via de *evidencia imediata*, *é infalível*. É por isso que nunca nos equivocamos na afirmação dos primeiros princípios. A razão, pelo contrário, que *raciona*, está sujeita ao erro e ao abuso. Daí a desarmonia que existe às vezes entre a razão e o raciocínio. Pode-se com efeito raciocinar sobre dados falsos ou duvidosos que não nos damos ao trabalho de verificar. Pode-se também, ainda quando tenhamos partido de dados certos, faltar às regras da lógica; ou ainda raciocinar disparatadamente acerca de coisas evidentes ou fúteis em si e indignas de fixarem a nossa atenção; pode finalmente reduzir-se o raciocínio a uma espécie de mecânica verbal desprovida de toda a ideia. A este respeito diz Molière:

Raisonner est l'emploi de toute ma maison
Et le raisonnement en bannit la raison.

(*«Les Femmes Savantes»*).

II. — Bom senso e senso comum.

Estas duas formas elementares da razão, ainda que se confundem muitas vezes, são no entanto distintas.

1. *O senso comum (quod homines communiter sentiunt)* representa o nível médio da razão humana em época determinada. O seu conteúdo compõe-se: *a)* Duma parte *fixa* e *imutável*, que constitui o fundamento da razão. São os primeiros princípios especulativos e morais com as deduções próximas e indispensáveis à vida racional, os quais por este motivo estão ao alcance de toda a gente; depois alguns factos fundamentais tais como a existência de Deus, no mundo externo, da alma, do livre arbítrio e a veracidade das nossas faculdades.

b) Compreende além disto uma parte que *varia* conforme as épocas e as civilizações e consiste num determinado número de asserções e factos, que se admitem em virtude do testemunho de outrem ou de simples aparência. Assim a rotação do sol em volta de terra podia ser considerada antes de Galileu como uma crença que fazia parte do senso comum.

2. O *bom senso* não é mais do que a razão no que esta possui de primitivo e fundamental, isto é, a faculdade de discernir o verdadeiro do falso nas circunstâncias ordinárias da vida.

Concebe-se pois fàcilmente que o bom senso possa não coincidir exactamente com o *senso comum* tomado no sentido mais rigoroso da palavra. De facto, em todos os tempos houve génios, que adiantando-se ao século em que viveram se opuseram tenazmente a alguns preconceitos geralmente admitidos. Ora o génio, afinal, é apenas o bom senso em grau eminente.

3. Como dissemos, estes dois termos tomam-se muitas vezes um pelo outro. É por isso que, em razão de terem empregado a mesma palavra em dois sentidos diferentes, se encontram em alguns autores certas asserções na aparência inconciliáveis. «É estranho, diz Nicole, falando do bom senso, que seja tão rara esta exactidão de juízo». Por outro lado Descartes afirma, no princípio do *Discours de la Méthode*, que «o bom senso é a coisa mais bem repartida no mundo». É evidente que Nicole dá à expressão «bom senso» o mesmo sentido que nós lhe damos, ao passo que para Descartes é sinónimo de *senso comum*, isto é, da faculdade de perceber os primeiros princípios com as consequências mais próximas, a qual é idêntica em todos os homens. (Veja-se acima: *Caracteres dos princípios racionais*, p. 139).

PARTE HISTÓRICA

SISTEMAS FALSOS OU INCOMPLETOS RELATIVOS A ORIGEM DAS IDEIAS

Vimos que a **origem das ideias** só se explica recorrendo a uma faculdade pròpriamente espiritual, a razão, cujos caracteres e funcionamento já explicámos.

Nem todos os filósofos o compreenderam desta maneira. Uns negaram simplesmente a razão, julgando ver na experiência a fonte única dos nossos conhecimentos. São os *empiristas* de todas as classes e de todos os graus.

Outros exageraram a importância da razão excluindo totalmente a experiência: são os *idealistas* seja qual for a escola a que pertencem.

Para os primeiros, todos os nossos conhecimentos nos vêm de fora; é a teoria da *tábua rasa;* para os segundos haurimos de nós mesmos todos os conhecimentos: é a teoria do *inatismo*.

SECÇÃO PRIMEIRA. — SISTEMAS EMPIRISTAS

O carácter essencial do empirismo consiste em negar o necessário no objecto e o *a priori* no sujeito. Não quer admitir por um lado que a realidade obedece a leis absolutas, e por outro que o conhecimento humano encerra elementos que transcendem a experiência sensível. Limitar-nos-emos a expor e criticar as formas mais científicas e interessantes do empirismo moderno.

CAPÍTULO I

O EMPIRISMO NOS SÉCULOS XVII E XVIII

ART. I. — O empirismo de Locke, ou sistema da tábua rasa.

§ 1. — Carácter geral da filosofia de Locke.

Pode dizer-se que é reacção exagerada contra o idealismo cartesiano. Descartes dividia as ideias em adventícias, factícias e inatas; Locke rejeita inteiramente esta classificação e defende que a única origem das ideias é a experiência. Tal é o fim do seu livro: *Ensaio sobre o entendimento humano*.

1. «Ao começo, diz, a nossa alma é como *tábua rasa*, limpa de qualquer letra e sem ideia nenhuma. *Tabula rasa in qua nihil scriptum*. Como adquire então as ideias? Muito simplesmente: — pela *experiência*». Por este nome entende Locke duas coisas: a *sensação* e a *reflexão*. Segundo ele, a sensação percebe os objectos externos e sensíveis; a reflexão conhece os actos e as modificações da alma.

2. As ideias são *simples* ou *complexas*, consoante o espírito se limita a recebê-las passivamente da sensação e reflexão, ou as obtém combinando as ideias simples por meio da comparação, associação, generalização, etc. Às ideias *simples* pertencem as noções de cor, som, espaço, movimento, etc., que são devidas à sensação; e as noções de prazer, dor, pensamento, sentimento, volição, etc., devidas à reflexão.

3. As ideias complexas dividem-se em três espécies: ideias de *modos*, *substâncias* e *relações*. A esta categoria pertencem as noções primeiras que, para Locke, são apenas construções do espírito.

Numa palavra, Locke admite sem reserva nenhuma o antigo adágio: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Pois para ele as ideias vêm-nos directamente da experiência ou são construídas com materiais fornecidos por ela.

§ 2. — **Ideias representativas.**

Outro ponto importante da filosofia de Locke é a teoria das ideias representativas, em virtude da qual prentende explicar a percepção externa. Locke parte do princípio que o entendimento só atinge o que se lhe apresenta sem intermédio algum. Ora os objectos externos não podem apresentar-se-lhe por si mesmos, mas sòmente por meio de imagens e representações. Não são pois os objectos em si mesmos o que percebemos directamente, mas as suas imagens, ou *ideias representativas*.

— Faremos a crítica do sistema de Locke com a de Condillac no artigo III.

ART. II. — **O sensualismo de Condillac**

Locke admitia uma dupla experiência e por conseguinte uma dupla origem das ideias; a sensação e a reflexão. Condillac só admite uma, a *sensação*. Com efeito, diz, a reflexão em sua origem não é mais do que a sensação sentindo-se a si mesma. Longe portanto de ser a fonte das ideias é antes o canal pelo qual estas derivam dos sentidos. Os nossos conhecimentos só têm, em última análise, uma única fonte que é a sensação.

Desenvolve o seu sistema no *Tratado das sensações*. Para o tornar mais inteligível recorre à hipótese do *Homem-estátua*.

1. «Imaginemos uma estátua organizada interiormente como nós, e animada por um espírito privado ao princípio de toda espécie de ideias. Suponhamos ainda que o exterior todo de mármore não lhe permite o uso de nenhum dos sentidos, e que tínhamos a liberdade de lhos irmos abrindo livremente às várias impressões de que são capazes». De facto Condillac abre sucessivamente cada um dos sentidos deste Homem-estátua, pondo-lhe o órgão em comunicação com o mundo externo. Começa pelo olfacto e termina no tacto. Aproxima-lhe uma rosa das narinas e este homem, que não possuía nenhuma faculdade, nem até consciência de si mesmo, experimenta uma sensação. «Está cativada toda a sua capacidade de sentir». Sente *cheiro de rosa*.

2. Em consequência deste facto a *atenção* desperta; *goza* ou *sofre* com este cheiro; tem *saudades* dele; *teme* a sua ausência.

O odor vai diminuindo, mas deixa após si vestígios: a estátua começa então a *recordar-se*. Se depois de lhe terem dado a cheirar uma rosa, lhe dão um cravo, por exemplo, a sua atenção divide-se: *compara*, *julga*, *prefere*, *imagina;* está em condições de *abstrair*, *adquire* as ideias de *número* e, com o auxílio dos sinais, a ideia de *infinito*.

Eis como, segundo Condillac, tanto as noções universais, como a metafísica e a ciência podem brotar da sensação de odor. O funcionamento dos outros sentidos não faz mais do que enriquecer os conhecimentos e as ideias sem nunca as modificar quanto à substância. Tal é o sistema da *sensação transformada*.

3. Locke admitia, pelo menos, faculdades inatas, anteriores a qualquer experiência: a faculdade de sentir e reflectir, o poder de abstrair, combinar e associar ideias. Condillac não admite nada disto: nem ideias, nem inclinações, nem faculdades inatas. Conhecimentos, faculdades, inclinações, tudo nasce em nós de um facto primitivo: *a sensação*. A sensação não se limita a provocar a actividade das faculdades intelectuais. Gera-as e fá-las brotar. Estas são apenas maneiras de sentir: a própria alma não é mais do que a pura receptividade de impressões: «O eu de cada homem não é mais do que a colecção das sensações que experimenta e das que a memória lhe recorda. É ao mesmo tempo a consciência do que é, e a lembrança do que foi».

ART. III. — **Crítica**

1. A refutação fundamental de todos os sistemas empiristas reduz-se a comprovar o carácter necessário e universal das noções e verdades primeiras e, ao mesmo tempo, a incapacidade absoluta

da experiência para apreender qualquer coisa que não sejam os indivíduos e os fenómenos contingentes, particulares e variáveis.

Com efeito, qualquer observação sensível, por mais vasta que a suponhamos, está fatalmente limitada pelo tempo e pelo espaço. Limita-se a atestar *o que é*, sem poder jamais decidir, se o que percebe, pode ou não ser diferente do que ela percebe.

2. De nada serve recorrer aqui às operações e combinações do espírito; porque, se não se apoiarem precisamente nalgum princípio necessário e universal, não podem tirar aos materiais que empregam o seu carácter contingente e individual.

3. Além disso, pretendendo Locke reduzir tudo à experiência, torna-se incapaz de explicar a precepção da mais simples relação, que é coisa puramente intelectual e que não pode estar contida em nenhuma sensação ou combinação de sensações.

4. Logo à primeira vista se vê tudo o que há de fictício no processo de Condillac. A estátua interrogada responde naturalmente tudo o que o interrogador quer: e reenvia-lhe benèvolamente o eco de suas hipóteses. Numa palavra, é um romance da alma, não a sua história.

5. E além disso, se todas as ideias provêm da sensação e só supõem a sensação, porque é que os animais, que possuem os mesmos sentidos que nós, não teriam também todas as nossas ideias?

Se sentir é saber, diz Platão, *porque é que os animais não são sábios?* (Teeteto). Se ao nascer, pergunta por sua vez H. Spencer, não existe senão a receptividade passiva de impressões, não poderia o cavalo receber a mesma educação que o homem?

6. Notemos por fim o erro capital de Condillac, ao ver na sensação o facto primitivo donde nascem não sòmente as ideias e os princípios, mas também as inclinações e todas as faculdades da alma, quando é evidente que a sensação não é senão a reacção de uma faculdade preexistente sobre alguma impressão vinda do exterior.

Resumindo, o vício radical do sensualismo é não ver no espírito senão a pura passividade, quando é necessário reconhecer nele um princípio de acção.

A *tábua rasa* e a *sensação transformada* são hoje sistemas universalmente abandonados. Por isso o empirismo moderno formula a questão de outra maneira, esforçando-se por explicar o carácter necessário dos princípios por meio da necessidade puramente subjectiva, e esta pelo exercício da associação e da hereditariedade.

CAPÍTULO II

O EMPIRISMO NO SÉCULO XIX

ART. I. — O associacionismo

§ 1. — **Exposição.** — Hume (1711-1776) e depois dele Stuart Mill (1806-1873), Bain (1818-1903), e em geral os positivistas ingleses do século XIX, reconhecem que todos os homens se julgam de posse de alguns princípios necessários e universais. Mas segundo eles, a pretensa necessidade dos princípios não passa, na realidade, de necessidade meramente subjectiva, que nos constrange a pensar de certo modo, em virtude de algumas associações de ideias, que se tornaram inseparáveis.

1. Quando dois fenómenos, dizem eles, são percebidos sucessiva ou simultâneamente, as ideias respectivas possuem a tendência de se evocarem mùtuamente. Ora, se as circunstâncias motivam várias vezes a repetição desta associação, esta transforma-se em *hábito* com o tempo, e converte-se em verdadeira *necessidade*. Esta é a origem dos princípios.

2. Seja por exemplo o *princípio de causalidade*. Observamos que certo antecedente precede sempre determinado consequente. O antecedente constante representa para nós a causa, e o consequente, o efeito. Esta mesma ligação se estabelece em muitos casos semelhantes e, pouco a pouco, vai-se formando em nós a tendência de julgar que em toda a parte sucede o mesmo . Chega o momento em que já não podemos perceber o fenómeno sem a causa. Então instintivamente projectamos para o exterior esta necessidade intelectual atribuindo-lhe valor objectivo, apesar de não ter senão valor meramente subjectivo, e formaremos assim um princípio necessário.

3. O mesmo sucede com os outros princípios: *a linha recta é o caminho mais curto entre dois pontos; duas linhas rectas só podem cortar-se num ponto*, etc. Tudo isto são para St. Mill simples induções (quer dizer: *associações)* que provêm do testemunho dos sentidos. Até o princípio de identidade não passa da generalização da experiência, fundada no facto de que o nosso espírito adquiriu este hábito inveterado de não poder representar-se um objecto, ao mesmo tempo existente e não existente.

§ 2. — **Crítica.** — Bastará, à guisa de exemplo, discutir acerca do princípio de causalidade.

O associacionismo afirma duas coisas:

a) Que a ideia de causa se reduz à ideia de antecedente constante;

b) E que a necessidade, que sentimos de pensar que tudo tem causa, procede do hábito constrangedor do nosso espírito produzido pela associação das experiências. São duas falsidades.

1. Primeiramente, é falso que confundamos a ideia de causa com a ideia de antecedente. Sem dúvida a causa concebe-se como anterior ao efeito; mas supõe ademais a ideia de força capaz de o produzir. Ora, este elemento essencial não pode ser ajuntado à ideia de antecedente pela simples associação.

A experiência de uma sucessão constante não basta pois, por si só, para despertar em nós a ideia de causa.

2. É também falso que a necessidade do princípio provenha de um hábito de espírito, que se tornou invencível em consequência de os fenómenos se sucederem invariàvelmente unidos dois a dois. De facto, a sucessão entre os fenómenos parece muito caprichosa. Portanto, ainda que em certos casos bastasse para produzir um hábito de espírito, noutros casos muito mais numerosos seria antes de molde a fazer-nos crer que certos fenómenos não são causados ou têm causas variáveis; e, por consequência, não se poderiam explicar a necessidade e a universalidade do dito princípio.

3. Ajuntemos que na hipótese dos adversários a lei física deveria parecer-nos tão necessária como um axioma de geometria, pois nunca notamos excepções em ambos os casos. Ora nós podemos conceber o contrário acerca de uma lei física, o que não sucede com o axioma ou com o princípio.

4. Finalmente nós vemos as crianças, desde a mais tenra idade e muito tempo antes de poderem contrair *hábitos de espírito*, mostrar-se como que obsessas pelo princípio de razão suficiente, causando-nos enfado com os seus *porquês*. Ora, se os princípios fossem o resultado de lenta associação, só muito mais tarde se poderiam adquirir.

5. Além de que, se pudéssemos sempre, como o emprirismo supõe, encontrar fenómenos sem causa, qualidades sem substância e até factos contraditórios, em rigor todas as associações se poderiam dissociar.

Nesse caso, que seria feito da ciência? Não teria, como os princípios, senão valor subjectivo provisório e precário. Ficaria reduzida, como a associação, sua fonte e princípio, a simples espectativa maquinal, e mais uma vez poderíamos perguntar, porque é que os animais não chegam também a ser sábios como o homem, visto beneficiarem, como ele, da experiência e da lei da associação.

Concluamos que o associacionismo é radicalmente impotente para explicar o carácter de necessidade e universalidade dos princípios racionais; e que a nossa razão não pode ser, como ele pretende, o resultado lentamente acumulado e fixado pela associação do que há de constante na experiência.

ART. II. — **O hereditarismo**

A criança, desde o primeiro alvorecer da razão, mostra que está de posse dos primeiros princípios. É facto que o associacionismo é incapaz de explicar. Confessa-o H. Spencer; por isso julga necessário, além da *experiência* e da *associação*, recorrer a um terceiro princípio, que tem grande importância nas teorias evolucionistas: *a hereditariedade;* donde o nome de *hereditarismo*, que foi dado ao seu sistema.

§ 1. — **Exposição.** — 1. H. Spencer (1820-1903) está de acordo com St. Mill em admitir que a nossa tendência a ver em toda a parte relações necessárias, se explica pelo hábito de algumas associações. Separa-se porém dele, ao afirmar que a aquisição deste hábito não é obra pessoal mas das gerações passadas, que no-lo transmitiram hereditàriamente, de modo que os princípios de razão actualmente inatos em cada um de nós, são na realidade *hábito de raça* adquiridos por nossos antepassados, ou como se exprime H. Spencer, a *observação avita, condensada, acumulada e transmitida pela geração.*

2. Para melhor compreendermos esta explicação, recordemos que segundo o evolucionismo o homem descende de raças inferiores, nas quais a inteligência se desenvolveu pouco a pouco até finalmente se converter em razão. Portanto, se hoje nos é impossível conceber o absurdo ou um fenómeno sem causa, é porque, juntamente com a vida orgânica, herdámos de nossos antepassados uma constituição intelectual especial, devido à presente configuração do cérebro humano, que provém da evolução e dos progressos realizados durante longo tempo por todas as gerações que nos precederam.

3. Daí vem os caracteres próprios dos princípios. São necessários e universais *subjectivamente;* porque ninguém se pode isentar das condições presentes da sua espécie. Também o são *objectivamente;* porque antes de serem leis do nosso espírito, foram leis da natureza, pois que a natureza, o meio e as circunstâncias formaram e aperfeiçoaram, pouco a pouco, o nosso cérebro e, por conseguinte, a nossa constituição intelectual.

Na realidade a luta pela vida continua-se no terreno das ideias. As únicas ideias que vencem e sobrevivem no nosso espírito são as que, sendo mais conformes às relações naturais das coisas, melhor se adaptam à vida. Eis porque, mais cedo ou mais tarde, a verdade acaba sempre por triunfar do erro.

§ 2. — **Crítica.** — 1. Verifiquemos primeiramente que H. Spencer admite que os princípios racionais são em certo modo inatos. Verdade é que por outra parte lhes assinala como origem a experiência dos nossos antepassados. Mas esta origem *pré-história* da razão constitui, como o evolucionismo, uma hipótese absolutamente gratuita e cientìficamente *inverificável*.

2. E antes de tudo, quanto ao modo da *aquisição* das ideias, o *hereditarismo* suscita as mesmas objecções que associacionismo, por isso que também ele só vê nesse facto *hábitos* do espírito adquiridos pela associação. Seja a aquisição destes hábitos acto pessoal nosso ou obra das gerações passadas, a dificuldade é a mesma, pois o *tempo em nada altera a questão*. Porque, afinal de contas, a experiência da raça não é mais do que a soma das esperiências individuais; ora, por mais séculos que se acumulem nunca poderá o hábito transformar a relação contingente em relação necessária.

3. Quanto ao modo de *transmissão* por via de *hereditariedade*, também ele está exposto a novas objecções. Efectivamente o evolucionismo abusa aqui do mistério que envolve a lei da hereditariedade, para atribuir-lhe propriedades contraditórias conforme as necessidades da causa.

Por uma parte supõe-se bastante *variável* para explicar como puderam seres racionais nascer de pais privados de razão; por outra admite-se uma constância tal que esta transmissão já não padece excepções. Pode também aqui estabelecer-se a alternativa: se os nossos antepassados podiam conceber o absurdo, também nós deveríamos ter o mesmo poder; e se hoje somos dotados de razão, é porque os que no-la transmitiram, dela estavam dotados como nós (1). (Veja-se abaixo na Metafísica, o *Evolucionismo*, e o *Cours*, II, pp. 419-430).

Secção segunda. — SISTEMAS IDEALISTAS

Por *idealismo* entendemos aqui a teoria que desconhece o influxo da experiência na origem das nossas ideias, pretendendo especialmente serem *inatas* em nós no sentido próprio da palavra as noções e verdades primeiras.

O idealismo revestiu várias formas.

---

(1) Note-se que não negamos a possibilidade de se transmitirem por via de hereditariedade algumas aptidões adquiridas; sòmente pretendemos limitar este poder ao desenvolvimento ou à modalidade acidental dum órgão ou duma faculdade já existente. De si a hereditariedade não é a origem de nada; é poder conservador e acumulador; em caso algum poderia ela explicar o aparecimento duma faculdade essencialmente nova. — Pretendemos, além disso, não ser esta modificação acidental tão irrevogàvelmente fixa na espécie, que não se verifiquem os casos chamados de *atavismo*. Ora é contra estas duas leis que vem esbarrar sucessivamente o hereditarismo.

CAPÍTULO I

IDEALISMO DE PLATÃO OU TEORIA DA REMINISCÊNCIA

§ 1. — Exposição.

1. Notemos primeiro que por *ideia* Platão entende, não o acto da inteligência que representa um objecto, mas uma realidade objectiva, um tipo ideal. Como é que uma definição comum e imutável, diz ele, se poderia aplicar às coisas sensíveis, expostas a mudanças perpétuas? Não será antes necessário que abarque uma ordem de seres à parte, distintos dos objectos sensíveis e dos quais estes recebem a sua forma e propriedades? Estes tipos ideias, superiores e anteriores aos indivíduos, perfeitos em seu *género*, eternos e imutáveis, são as *ideias*.

2. Para Platão as ideias são princípios ao mesmo tempo *ontológicos* e *lógicos;* quer dizer que são causa da *existência* dos indivíduos e meios do *conhecimento* que deles temos.

a) São causas *exemplares* de tudo o que existe, como o sinete é a causa da impressão. Assim um círculo só é círculo, um homem só é um homem enquanto reproduzem mais ou menos fielmente o círculo absoluto, o homem *em si*.

b) As ideias são também para *nós princípios de conhecimento*. Por causa da sua semelhança com elas, os objectos sensíveis despertam em nós a lembrança dos tipos eternos, contemplados outrora numa vida anterior; por comparação com estes julgamos da realidade e beleza das coisas. Por conseguinte, a origem dos nossos conhecimentos não está nos objectos particulares, mas nas *ideias* cuja imagem mais ou menos apagada conservamos ainda. Por isso o conhecimento melhor se diria *reconhecimento*. Não aprendemos, mas recordamos, e o acto da razão é essencialmente uma *reminiscência* (ἀνάμνησις).

Nesta teoria a razão, falando com propriedade, é só *memória* e as ideias meras *reminiscências*.

§ 2. — Crítica. — Convém distinguir nesta teoria a parte poética e a científica. Pode-se mesmo supor, com Leibniz, que Platão a propunha só como alegoria, destinada a tornar sensível o poder de que é dotada a razão, de tirar de si por ocasião da experiência as ideias e verdades universais de que traz o germe. Seja o que for, a preexistência das almas, a vista intuitiva de Deus, a expiação de faltas de que ninguém tem consciência são hipóteses gratuitas.

A parte de verdade, que Platão teve a glória de ter alcançado com nitidez, resume-se nisto:

a) Há em nós conhecimentos, que não se podem explicar só pela experiência sensível;

b) As primeiras noções e os princípics da razão têm o último fundamento em Deus;

c) Finalmente, a natureza das coisas depende da ideia eterna que Deus preconcebeu.

CAPÍTULO II

RACIONALISMO IDEALISTA CARTESIANO

ART. I. — **As ideias inatas de Descartes**

§ 1. — **Exposição.** — Sob o ponto de vista da origem, Descartes (1596-1650) ordena as nossas ideias em três classes:

a) As ideias *adventícias*, que nos vêm directamente da experiência: tais são as ideias *de homem*, *cavalo e cor*.

b) As ideias *factícias*, que inventamos e compomos com os elementos tomados da experiência, como as ideias de *centauro*, *quimera*, *montanha de oiro;*

c) Finalmente as ideias inatas, «que parecem nascidas connosco», tiradas pelo espírito da sua própria substância. Tais são as ideias de *perfeito*, *ser*, *pensamento*, etc.

Descartes coloca nesta terceira categoria as *noções* e as *verdades primeiras*, todas derivadas da ideia de *Deus* ou de *perfeito*. Com efeito, diz ele, a veracidade de Deus é o primeiro corolário da sua existência; ora admitido este princípio segue-se que tudo o que concebemos clara e distintamente é, por isso mesmo, conforme à realidade, Estão evidentemente neste caso o princípio de contradição, os axiomas de matemática e atè as leis da natureza, que Descartes pretende deduzir directamente e *a priori* da natureza e das perfeições divinas.

§ 2. — **Crítica.** — Já demonstrámos que não há nem pode haver em nós ideias pròpriamente inatas, e que não trazemos ao vir ao mundo ideia alguma já formada. Como, e sob que forma poderia a nossa faculdade conter semelhantes noções; e que viriam a ser ideias anteriores à consciência que delas temos, senão ideias não pensadas, isto é, contra-sensos?

Se Descartes, pois, entendeu assim o inatismo, como ressalta de certas passagens de suas cartas, é forçoso confessar que errou gravemente.

É verdade que parece ter modificado depois o seu modo de ver. Nas suas *Respostas* a Hobbes, por exemplo, reconhece que as ideias são inatas no mesmo sentido que «certas doenças são naturais a certas pessoas»; que não é inata a ideia, mas tão *sòmente a faculdade de a produzir*, — o que é incontestável.

Descartes, porém, não procura explicar como opera esta faculdade nem a que propósito. Não dá em parte alguma a lista destas supostas ideias inatas e frequentemente parece reduzi-las só à ideia de perfeito. Sobretudo não compreende a importância da experiência e a sua necessidade na formação destas ideias. E afinal parece dar a supor que a razão entra em actividade sem provocação alguma vinda do exterior. Eis porque a teoria cartesiana pertence, sem contestação possível, ao grupo idealista.

ART. II. — **A visão em Deus de Malebranche**

§ 1. — **Exposição.** — Segundo Malebranche (1638-1715, todo o pensamento corresponde necessàriamente à realidade; de outra forma, assevera ele, não pensaríamos nada. Esta realidade é a ideia da coisa pensada, entendendo aqui *ideia* no sentido platónico de tipo eterno das coisas. Ora, não vendo nós as coisas senão nas suas ideias, e não podendo essas ideias estar senão na inteligência divina, segue-se que vemos tudo em Deus. Quanto ao mesmo Deus conhecemo-Lo, não por uma ideia, mas directa e imediatamente em si mesmo, «Só Deus, diz Malebranche, é conhecido em si mesmo e não na ideia que o representa, pois nada pode representar o infinito.»

§ 2. — **Crítica.** — Salta aos olhos a analogia desta teoria com a de Platão. Ambas supõem a intuição directa das ideias em Deus; sòmente Platão admitia que contemplámos estas ideias na essência divina numa vida anterior à actual, e Malebranche afirma que o fazemos durante esta vida.

1. Malebranche tem indubitàvelmente razão de afirmar:

a) Que a experiência sensível é incapaz de nos fornecer as ideias e princípios necessários;

b) Que as verdades eternas têm o fundamento último em Deus;

c) Finalmente que a razão humana não pode alcançá-las, senão enquanto é participação criada da inteligência divina.

2. Mas erra ao afirmar que Deus é o objecto *directo* e *único* do nosso conhecimento; pois assim como não é *no sol* mas *pelo* sol que percebemos os objectos visíveis, assim não é *em* Deus, mas

por sua iluminação que alcançamos a verdade das coisas (1). Não descemos pois de Deus às criaturas, como o supõe Malebranche, mas subimos delas até Deus.

ART. III. — **O racionalismo de Leibniz**

1. — **Exposição.** — Nos seus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, toma Leibniz (1646-1716) a defesa de Descartes contra Locke. Todavia ao declarar-se pelo inatismo esforça-se por corrigi-lo, e julga torná-lo aceitável graças à *harmonia preestabelecida*. Já vimos como Leibniz explica por esta harmonia preestabelecida a concordância dos acontecimentos do mundo externo com as sensações que no-los fazem conhecer; da mesma forma procura explicar a concordância entre as ideias e as sensações.

Sob o ponto de vista *psicológico*, tudo sucede como se a *acção* dos objectos exteriores e a percepção sensível *determinassem* em nós o conhecimento intelectual; mas é preciso não esquecer que isso não é, segundo ele, mais que *aparência* devida à harmonia preestabelecida. Leibniz atém-se efectivamente, como vimos, tanto na origem dos *primeiros princípios*, como na das *ideias* ao apriorismo absoluto, que, afinal, parece o único compatível com o conjunto do seu sistema. Na verdade, segundo ele, todo o universo se compõe de unidade de forças chamadas *mónadas*.

Não podendo estas mónadas actuar umas sobre as outras, segue-se que nenhuma coisa externa pode actuar em nós. Por conseguinte, para explicar o conhecimento que temos do universo, é preciso supor que mónada racional, que é a nossa alma, recebeu na sua origem e traz em si mesma o germe inato de todas as suas ideias. Estas ideias, confusas a princípio, desenvolvem-se e precisam-se pouco a pouco devido à actividade interna da alma. Por isso também admite Leibniz que podemos achar em nós mesmos e deduzir não só as leis do pensamento, como ainda todos os factos e todas as leis do universo.

§ 2. — **Crítica.** — Já dissemos o que se deve pensar da teoria de Leibniz acerca da origem dos primeiros princípios. (Veja-se a p. 142). Quanto à harmonia preestabelecida o menos que, em geral, se pode dizer é que não passa de explicação arbitrária e inverificável, equivalente à ausência completa de explicação.

---

(1) *Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijucamus... Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse ut videatur substantia solis; ita, ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium ut videatur essentia Dei.* (S. Tomás, Summa, I, q. 12, a 11).

No respeitante à origem do conhecimento intelectual é necessário acrescentar que esta explicação contradiz o testemunho da consciência. Temos efectivamente consciência da actividade mental, pela qual elaboramos as nossas ideias sob a influência dos objectos, partindo das sensações e das imagens.

CAPÍTULO III

IDEALISMO MODERNO — AS FORMAS SUBJECTIVAS DE KANT

ART. I. — **Exposição**

Manuel Kant (1724-1804) declara que foi «despertado do seu sono dogmático pelo cepticismo de Hume». Por isso empreende exame rigoroso sobre o valor dos nossos conhecimentos. É o objecto da sua grande obra intitulada *Crítica da razão pura*.

§ 1. — Objecto da Crítica da razão pura.

Depois de ter feito notar que todo o conhecimento se reduz ao juízo, distingue Kant duas espécies de juízos: os juízos *analíticos* cujo predicado se limita a desenvolver a compreensão do sujeito e os juízos *sintéticos*, nos quais o predicado acrescenta alguma coisa ao sujeito (V. pp. 151-152). Os primeiros são, sem dúvida, certíssimos, nem o espírito os poderia contestar sem se contradizer; mas são puramente explicativos e, como tais, nada ajuntam ao conhecimento que temos do sujeito. Os segundos, pelo contrário, têm a pretensão de nos fazer adquirir novos conhecimentos e, por este título só eles interessam a ciência.

Os juízos *sintéticos* são *a priori* ou a *posteriori* conforme se afirmar a relação antes ou depois da experiência. Como basta a experiência para dar razão dos juízos sintéticos *a posteriori*, falta só explicar a origem e valor dos juízos sintéticos *a priori*. Tal é exactamente o objecto da *Crítica da razão pura*.

São três as faculdades que concorrem para a formação do conhecimento: a *sensibilidade*, o *entendimento* e a *razão*. A crítica da razão pura compreende, pois, a crítica de cada uma destas três faculdades.

§ 2. — Crítica da sensibilidade ou Estética transcendental (αἴσθησις, *sensação*).

1. A *sensibilidade* é a faculdade de receber as impressões produzidas em nós pelos objectos. É *externa* ou *interna*, consoante se exercitar pelos sentidos ou pela consciência.

Ora, diz Kant, se nos dados da sensibilidade afastamos quanto há de contingente e variável, ficam-nos como elemento universal, constante e necessário duas formas, o *espaço*, e o *tempo* nas quais se vêm enquadrar todos os dados dos sentidos e da consciência.

2. Quanto à origem e valor destas duas ideias, é evidente não poderem ser *a posteriori*, porque a experiência não fornece senão o elemento contingente e variável do conhecimento. São, portanto, *a priori* e como tais representam leis e formas do nosso espírito, sem que nada nos autorize a ver nelas leis da realidade.

Daqui resulta que a sensibilidade nos mostra as coisas não como *são* em si (νοούμενα, *números)*, mas tão sòmente como nos aparecem (φαινόμενα, *fenómenos)* através das normas desta faculdade. Tal é a conclusão da *Estética transcendental.*

§ 3. — Crítica do entendimento ou Analítica transcendental.

As instituições da sensibilidade ainda não constituem o conhecimento pròpriamente dito; para *serem compreendidas*, as coisas devem ser ligadas entre si por afirmações: é o objecto do entendimento.

1. O entendimento é a faculdade activa que transforma as intuições em *juízos.* É puramente *formal;* a sua função limita-se a ligar os fenómenos e reduzir à unidade a multiplicidade da experiência.

Para determinar a parte que tem o entendimento puro no conhecimento, basta, por isso, analisar os nossos juízos discernindo o elemento necessário, invariável e, por conseguinte, *a priori* que contêm.

Ora, todo o juízo tem necessàriamente *quantidade*, *qualidade* e *modalidade*, e, finalmente, exprime uma *relação.* Daqui quatro formas *a priori* do entendimento as quais, subdividindo-se cada uma em três, dão doze modos da afirmação, chamados *categorias* ou *conceitos.*

2. Qual é o valor destas categorias e, por conseguinte, dos juízos por elas condicionados? Aqui também a necessidade é puramente subjectiva; pois de nos aparecerem as coisas sob a forma de qualidade ou quantidade, de substância ou causa, não se segue de modo algum que sejam tais em si mesmas nem temos direito algum a concluir da aparência para a realidade, ou no dizer de Kant, da ordem dos fenómenos para a ordem dos números. A consequência é ser, sem dúvida, possível a ciência, bem como os juízos sintéticos *a priori*, mas com a condição que só se lhes reconheça valor puramente *fenomenal.*

Tal é o resultado da crítica do *entendimento*, de que se ocupa a segunda parte da «Crítica da razão pura» designada por Kant com o nome de *Analítica transcendental.*

§ 4. — Crítica da razão ou Dialéctica transcendental.

1. A sensibilidade reduziu à unidade das intuições as impressões sensíveis, enquadrando-as nas suas formas a priori de *espaço* e *tempo;* por seu lado, o entendimento reduziu à unidade dos juízos as intuições sensíveis aplicando-lhes os seus conceitos *a priori.* Resta acabar a obra do pensamento, reduzindo os juízos à mais alta unidade possível: é o que vai fazer a razão pròpriamente dita.

Obtém-no por meio de três ideias chamadas por Kant *conceitos racionais* ou *ideias transcendentais*, a saber: a *alma*, o *universo*, *Deus*.

Efectivamente a condição suprema do que se passa *em nós* é a *alma;* a condição suprema do que se passa *em redor de nós* é o *universo*, e a condição última do universo e da própria alma é *Deus;* porque o finito supõe o infinito e o relativo o absoluto.

2. Qual é o valor destas três ideias? — Kant só vê nelas sínteses *a priori* da razão, simples efeito da necessidade que experimentamos de chegar ao encadeamento total, cosmológico, psicológico e teológico dos fenómenos. Nem estas três ideias racionais correspondem necessàriamente por si mesmas à realidade objectiva, como também já não lhe correspondiam os conceitos do entendimento ou as formas da sensibilidade: não passam de hipóteses inverificáveis.

a) Assim, o que chamamos *alma* é apenas a ideia da unidade do pensamento, que aparece à consciência na multiplicidade dos fenómenos. Concluir deste eu aparente e *fenomenal* para a existência do eu substancial e *numenal* seria transformar o juízo analítico, que apenas desenvolve o conceito do pensamento, em juízo sintético, afirmando o eu de que tenho consciência, como substância em si, realmenre una e idêntica.

b) O mesmo acontece com a ideia de universo; desde que a razão lhe pretende atribuir valor objectivo, cai em contradições inextrincáveis, chamadas por Kant *antinomias.*

c) Quanto à existência real de Deus, é verdade que a teologia racional a pretende demonstrar, mas no parecer de Kant nenhum dos argumentos que se costumam aduzir, resiste à crítica.

O argumento *cosmológico (a contingentia mundi)* supõe gratuitamente o valor objectivo do princípio de causalidade.

O argumento *teológico* (pelas causas finais) supõe o valor objectivo do princípio de finalidade e mais ainda, comete o paralogismo de concluir do efeito finito para a causa infinita.

Por fim o argumento *ontológico* (pela análise da ideia de perfeito) é puro sofisma, que passa indevidamente da ordem ideal para a real.

Em suma a *Dialéctica transcendental* condena absolutamente toda a especulação metafísca.

§ 5. — Conclusão da crítica.

A conclusão geral da «Crítica da razão pura» é a impossibilidade de demonstrar a legitimidade dos juízos *sintéticos a priori;* estes juízos não nos representam efectivamente os objectos tais como existem em si, mas sòmente tais como nos aparecem através das formas da sensibilidade e dos conceitos do nosso espírito. Por outro lado não tendo estas formas e conceitos valor algum objectivo segue-se que a razão humana é incapaz de sair de si mesma e afirmar o que quer que seja da realidade das coisas.

ART. II. — **Crítica do sistema de Kant**

O defeito radical de Kant é desprezar a experiência; daqui se segue que, em vez de observar a realidade, se perde num labirinto de concepções *a priori* e distinções arbitrárias.

Assim, Kant afirma a existência de juízos *sintéticos a priori*, isto é, de juízos cujo nome predicativo se afirma do sujeito, não por nele estar contido, mas em virtude duma lei ou forma puramente subjectiva do nosso espírito. E Kant cita como exemplo as proposições matemáticas, os princípios de razão e, em particular, o princípio de causalidade.

— Nós, pelo contrário, afirmamos que não há nenhum juízo sintético *a priori*, e que o juízo verdadeiramente *a priori* é necessàriamente ou *analítico*, no mesmo sentido de Kant, isto é, redutível à identidade total ou parcial do sujeito com o predicado, e que, por consequência, se não pode negar sem contradição; ou então analítico em sentido mais amplo, isto é, que se reconhece como necessário só pelo exame dos seus termos, em virtude do *princípio de razão suficiente*.

a) As proposições matemáticas, apesar de Kant dizer o contrário, são evidentemente analíticas no sentido estrito, sendo propriedades destas ciências o proceder sempre por identidades.

b) O princípio de razão suficiente também não é *sintético* no sentido de Kant, porque ao afirmar que todo o ser tem necessàriamente tudo o que lhe é necessário para ser, não faz mais do que pôr em equação o ser com as condições essenciais, sem as quais não poderia ser o que é.

c) Quanto ao princípio de causalidade, não sendo este senão o princípio de razão suficiente aplicado às existências contingentes, como já o mostrámos quando falámos dos *princípios racionais ou verdades primeiras*, tem necessàriamente o mesmo valor que este princípio.

2. Da mesma maneira compraz-se Kant em não ver nas ideias de causa, substância, unidade, etc., senão formas *a priori* do entendimento sem relação alguma com a realidade, ao passo que, analisando os dados da consciência, verificamos na origem destas ideias um facto de perfeita evidência, a saber: o eu apreendendo-se directamente a si mesmo, como causa em todos os seus actos, e substância em todas as suas modificações.

Neste caso, ao menos, poderia Kant ter-se convencido de que a *síntese* entre o sujeito *eu* e o predicado *causa* ou *substância* se opera, não *a priori* e em virtude duma necessidade puramente subjectiva do entendimento, mas sob a influência do próprio objecto, no qual apreendemos claramente na sua realidade *concreta* a identidade do sujeito com o predicado que será abstractamente afirmado pelo juízo.

3. Finalmente em lugar destas pretendidas *ideias puras* da razão e destes princípios artificiais, que tão gratuitamente nos propõe, devia Kant invocar estas intuições imediatas da consciência e esclarecer a nossa ciência do universo e de Deus.

RESUMO E CONCLUSÃO

§ 1. — Os sistemas falsos reduzem-se a três tipos.

Ao reconsiderar novamente esta grande variedade de sistemas erróneos, distinguimos como que três tipos nìtidamente caracterizados.

1. O *empirismo* que nos princípios necessários e ideias abstractas vê apenas o resíduo da experiência sensível.
2. O *subjectivismo* segundo o qual as ideias e princípios se reduzem a *formas subjectivas* da nossa razão, a leis *a priori* que aplicamos necessàriamente às coisas externas.
3. A *visão em Deus*, que pretende que não existindo as ideias e verdades necessárias senão em Deus, só n'Ele as apreendemos directamente.

§ 2. — Síntese das verdades disseminadas por estes sistemas.

1. Reunindo e harmonizando os elementos de verdade dispersos nestes diferentes sistemas, conclui-se que os princípios necessários são a um tempo leis do pensamento e leis da realidade, e que há uma lógica da natureza conforme à do nosso espírito, em virtude da qual não poderia existir o que não podemos conceber, nem deixar de ser o que necessàriamente concebemos. Prova-o a eficácia da ciência e o poder que ela nos dá sobre a natureza.

2. Donde poderá provir e como explicar esta harmonia?

a) É evidente que não poderia ser o efeito duma coincidência fortuita.

b) Por outro lado, não foi a razão humana que impôs as suas leis ao mundo criando-o à sua imagem, adaptando-o às suas necessidades, como o supõe o idealismo; pois o mundo existe antes e independentemente dela.

c) Também não foi o mundo material que impôs as suas leis à razão, como o pretende o empirismo, pois conhecendo nós o mundo na experiência *sensível*, o carácter absoluto, necessário e eterno destas leis ficaria por explicar.

Resta pois que a harmonia existente entre a razão humana e a natureza das coisas tenha o seu fundamento numa razão superior que as criou a ambas, uma para a outra; aquela para compreender e esta para ser compreendida; e que imprimiu em cada uma,ainda que em graus diferentes, o zelo da sua semelhança.

LIVRO TERCEIRO

A VIDA AFECTIVA

CAPÍTULO PRELIMINAR

ART. I. — **Sentir e conhecer**

§ 1. — **Noções gerais.** — A vida afectiva abarca todos os fenómenos que dependem da *sensibilidade*, isto é, da *faculdade* que o *sujeito tem de gozar e de sofrer*, *de se comover*, *de desejar e de amar*.

Outrora não se fazia diferença específica entre o conhecimento e a sensibilidade, reduzindo de bom grado esta a um conhecimento confuso. E ainda hoje alguns confundem a sensação com a percepção. Contudo, como diz T. Reid, «uma coisa é sentir e outra perceber o objecto da sensação, que deve ser relacionado a outra faculdade».

Com efeito, estes dois fenómenos são separáveis; eu posso sofrer, até intensamente, sem conhecer a causa do sofrimento, ao mesmo tempo que algumas percepções podem deixar-me pràticamente insensível. Além disso, quando estão juntas, não são sempre proporcionais entre si, e a claridade da percepção não está sempre em razão directa com a vivacidade da sensção.

Pode até afirmar-se geralmente que o máximo da nitidez na percepção coincide com certa mediania na sensação. Como diz Aristóteles, o «sensível demasiado forte fere os sentidos, mas o perfeito inteligível recreia o entendimento».

§ 2. — **Caracterès específicos do fenómeno afectivo, que o distinguem do fenómeno cognitivo.**

1. O fenómeno cognitivo é essencialmente **objectivo,** ao passo que o afectivo é **subjectivo.** Por outras palavras, todo o conhecimento possui necessàriamente esta dualidade: o *sujeito* conhecedor e o *objecto* conhecido; ao passo que o sentimento e a sensação são apenas modificações do *sujeito* que sente. Sinto-me bem, ou sinto-me mal, eis o fenómeno sensível completo.

Por isso não se diz *eu conheço*, como se diz *eu sofro*, *eu gozo*, *eu estou comovido;* porque conhecer é um verbo necessàriamente *transitivo; gozar e sofrer* são *intransitivos.* Todo o conhecimento encerra em si algo do *eu* e do *não eu;* ao passo que na sensação e no sentimento só existe algo do *eu.*

2. Por consequência o fenómeno da sensibilidade *varia* segundo os sujeitos. Diversos sujeitos não são afectados do mesmo modo pela mesma causa; e o mesmo sujeito será diversamente afectado conforme as disposições em que se encontra. O fenómeno do conhecimento, pelo contrário, sendo *objectivo* tem qualquer coisa de fixo, invariável e idêntico para todos.

3. Notemos também os diversos efeitos, que o hábito produz nestas duas ordens de fenómenos. O facto da sensibilidade à força de se repetir e prolongar, tende a embotar-se e a enfraquecer; o conhecimento, porém, vai ganhando sempre em nitidez e precisão.

§ 3. — Não há oposição entre o conhecimento e a sensibilidade.

Andaria mal avisado quem pretendesse concluir destes factos que há verdadeira oposição entre estas duas potências. É falso, como pretenderam alguns, que o conhecimento seja *sempre* inversamente proporcional à sensibilidade, e que o homem perca em impressionabilidade moral o que lucra em poder cognitivo, e recìprocamente. Estas duas faculdades não só não se combatem, mas em princípio dão-se mútuo apoio. Quanto mais a representação fere a nossa sensibilidade, tanto mais probabilidade tem de penetrar na inteligência e de se gravar na memória.

Podemos pois dizer com Vauvenargues, que «os grandes pensamentos vêm do coração»; mas acrescentar também, com Bonald, que «as grandes e legítimas afeições vêm da razão».

ART. II. — Classificação dos fenómenos da sensibilidade

A palavra *sensibilidade* é em si bastante vaga e necessita de alguma explicação.

1. A vida sensível manifesta-se primeiramente por meio de certos fenómenos primitivos, que formam como que o substracto de todos os outros, e por isso podem chamar-se **factos afectivos elementares.** — Tais são as *sensações* e os *sentimentos* mais simples com o carácter ou *tom afectivo*, que mais frequentemente os acompanha, isto é, o *prazer* e a *dor.*

2. Estes fenómenos, por sua vez, provocam em nós certas maneiras de ser mais ou menos complexas, e mais ou menos dura-

doiras, que constituem **estados afectivos bastante desenvolvidos** e matizados, como o *sentimento estético*, por exemplo. Estes estados podem atingir intensidade bastante grande, a ponto de se difundirem pelo organismo e invadirem completamente a alma. São os *sentimentos* pròpriamente ditos.

3. Além destes fenómenos e estados a vida sensível abrange ainda as chamadas **tendências afectivas.** Umas normais e inatas, como as *propensões* e as *inclinações*, são o fundamento de toda a vida sentimental; as outras de carácter violento, muitas vezes desregradas e transformadas em hábitos, são as **paixões.**

Começaremos naturalmente pelos factos elementares e fundamentais, isto é, pelas *sensações* e *sentimentos simples*, pelo *prazer* e pela *dor*. Será este o assunto dos dois primeiros capítulos.

CAPÍTULO I

FACTOS AFECTIVOS ELEMENTARES

ART. I. — **Sensações e sentimentos**

Os fenómenos afectivos dividem-se naturalmente em duas grandes categorias. As *sensações* e os *sentimentos* consoante forem de ordem física ou de ordem intelectual ou moral.

§ 1. — A Sensação. — Análise da sensação.

A sensação pode definir-se: o *estado afectivo correspondente ao acontecimento da nossa vida física e provocado por alguma modificação fisiológica.* Assim o frio, o calor, a luz, a picadela, a queimadura, provocam em nós *sensações*, precisamente porque estas causas só afectam a nossa sensibilidade depois de modificarem o estado dos órgãos.

1. Os diversos fenómenos que a sensação *afectiva* supõe, são os mesmos que os que condicionam a sensação representativa. Seja, por exemplo, uma queimadura.

a) Supõe primeiramente o contacto dum corpo quente com alguma parte do nosso corpo. Este contacto produz uma alteração dos tecidos, uma *chaga:* fenómeno em si *físico*, que se produziria também num corpo inanimado; é a *impressão.*

b) Mas trata-se aqui de um órgão vivo: por isso esta impressão determina um abalo nervoso: fenómeno *fisiológico;* é a *inervação.*

c) Chegando ao cérebro este abalo nervoso determina no sujeito uma modificação *sui generis*, em virtude da qual este toma consciência do mal-estar orgânico: fenómeno *psicológico*, só perceptível pela consciência, e que no caso remata a *sensação* da queimadura (¹).

A análise seria a mesma se se tratasse da sensação visual, olfactiva, etc.; sempre se verificam estes dois antecedentes: a impressão no órgão e o abalo nervoso que a transmite ao cérebro.

2. Se a considerarmos psicològicamente, podemos distinguir na sensação dois elementos: um *afectivo*, que faz com que ela seja sentida, e outro *representativo*, que indica mais ou menos vagamente a existência e as propriedades do objecto que a provoca, assim como a região do corpo que foi impressionada.

Estes dois elementos estão muito desigualmente repartidos entre as diversas sensações. O carácter afectivo domina sobremaneira nas sensações do gosto, do olfacto e em todas aquelas que estão unidas às funções da vida orgânica; o elemento representativo, porém, prevalece nas sensações do ouvido, da vista e do tacto até ao ponto de tornar-se às vezes exclusivo.

3. As sensações são *externas* ou *internas*, segundo a excitação que as determina provém de agente exterior ou do próprio organismo.

As *externas* resultam do exercício dos sentidos.

Com as sensações *internas*, chamadas também *vitais* ou *orgânicas*, relacionam-se as sensações musculares da fadiga e do esforço, as sensações da fome, sede, febre, etc., que nos dão a conhecer o bom ou mau estado interno de nossos órgãos.

§ 2. — O sentimento. — Distinção entre sentimento e sensação.

O sentimento é o *estado afectivo pertencente à vida intelectual e moral e provocado normalmente por algum fenómeno psicológico*, e mais frequentemente por uma imagem ou ideia. — Caracteres distintivos do sentimento e da sensação:

1. Como já dissemos, a sensação resulta imediatamente da impressão orgânica; o sentimento tem por antecedente normal algum fenómeno psicológico.

2. A sensação pode, por transição insensível, passar de agradável a dolorosa. O sentimento, pelo contrário, não muda de carácter ao variar de intensidade. A razão é porque o órgão exige certa *mediania*, ao passo que a actividade intelectual e moral não se acha circunscrita por tais limites.

3. Notemos também que a vontade exerce maior império nos sentimentos do que nas sensações. Pode favorecer ou constranger

---

(¹) Como é fácil de ver, sendo consciente, a sensação, é essencialmente *psicológica;* por isso nunca devemos dizer: «os sentimentos são psicológicos, ao passo que as sensações são fisiológicas». Esta fórmula simplificada seria errónea.

os primeiros, sem todavia ficar completamente senhora deles; mas não pode quase nada contra as segundas.

4. Outra diferença: a sensação é *localizável;* o sentimento, não estando directamente ligado a nenhuma modificação orgânica, não é susceptível de localização.

§ 3. — União das sensações e sentimentos.

1. Depois de termos distinguido estes dois estados afectivos, falta mostrar que se encontram sempre juntos, mais ou menos, no ser humano.

a) Assim toda a sensação agradável provoca naturalmente sentimento de alegria; e toda a sensação dolorosa traz consigo sentimento penoso de impaciência ou de enfado se é ligeira, de tristeza e abatimento se é grave ou prolongada.

b) Inversamente, a vergonha e a ira, que são sentimentos, determinam em nós sensações mais ou menos penosas de calor, opressão, palpitações, etc.

2. Todavia, ainda que estes dois estados andem sempre associados, não se segue que a sua intensidade seja sempre proporcional.

a) A uma sensação ligeira pode corresponder um sentimento muito vivo, e vice-versa.

b) Acontece às vezes que um sentimento agradável se alia a uma sensação penosa, e inversamente, se descontamos antecipadamente as consequências felizes ou infelizes que podem daí provir.

3. Mais ainda, há sentimentos tão intensos que rechaçam e suprimem absolutamente sensações em si dolorosíssimas. Por exemplo, se a um homem enfermo da gota atormentado com cruéis sofrimentos, lhe anunciarem a morte do pai ou a perda da fortuna, o sofrimento físico desaparecerá momentâneamente em presença da dor moral.

Do mesmo modo já se têm visto soldados no calor da refrega receber feridas bastante graves sem se aperceberem.

A razão é simples: por mais violentamente impressionados que sejam os nervos da periferia, se os centros nervosos estão absorvidos por outras impressões mais vivas ainda, a primeira excitação não lhes poderá ser transmitida, e por consequência, não haverá sensação.

ART. II. — Existem estados afectivos puros?

§ 1. — Sentido da questão e resposta geral.

Consistindo os estados afectivos em *experimentar* sensações ou sentimentos, não se poderia excluir deles, sem os destruirmos, o que eles possuem actualmente de cognitivo na própria *consciência*. Mas além deste conhecimento, inerente a todo o facto consciente, existem porventura estados afectivos que não *apreendem objecto algum?* Este é o estado da questão.

2. — **Sensações e sentimentos puros.**

1. Há, sem dúvida, *sensações*, que não procedem de prévias *percepções* e que não são perceptíveis de objecto algum. O bem-estar geral, a posse plena das forças e das faculdades que acompanha a boa saúde ou, pelo contrário, o cansaço profundo que se segue ao trabalho demasiado, são certamente estados afectivos em que o *eu* alegre ou doloroso se apreende a si mesmo; mas estes estados não se terminam em objecto algum. Existem portanto no sentido acima exposto, *sensaçeõs afectivas*.

2. Quanto aos *sentimentos*, é verdade que, em geral, são provocados por algum conhecimento e dizem relação ao objecto deste conhecimento: ordinàriamente, como dissemos, não se está triste sem poder saber porquê.

Parece, contudo, que o estado afectivo puro se produz algumas vezes até em matéria de sentimentos. Queremos falar dos sentimentos de alegria ou de tristeza, que parecem ser directamente provocados por causas físicas e fisiológicas: *tristezas*, *desânimo*, *desespero de origem química*. Levantamo-nos tristes, porque funcionando mal o organismo está a ponto de se envenenar, sem disso termos consciência.

ART. III. — **Associação e memória afectivas**

Os diferentes estados afectivos elementares, de que falámos, fazem parte da *corrente* da nossa vida psicológica, e por este título podem ser conservados e lembrados pela memória, e combinados e evocados espontâneamente pela *associação*.

1. As imagens afectivas são certamente *conservadas* pela memória, ao menos o suficiente para que a impressão do «já experimentado» acompanhe a sua nova entrada na consciência. É assim que *reconhecemos* os sabores, cheiros, impressões gerais de cansaço ou de bem-estar anteriormente experimentados. Até os que no estado de vigília são incapazes de *evocar* estas imagens, podem durante o sono ter sonhos em que elas entrem.

2. Por outra parte, vimos que a lei de associação se estende a todos os estados psicológicos, e que o *interesse* é factor universal de evocação espontânea. Portanto:

a) A *volta* espontânea das imagens afectivas pela associação aparece como fenómeno normal.

b) Quanto ao elemento da *recordação* perfeita que é o reconhecimento como seu, e como passado, do estado psicológico renascente, será, sem dúvida, mais vago, se nenhum elemento intelectual o vem precisar; mas não se sabe a que título este elemento intelectual lhe seria absolutamente indispensável.

3. Os estados afectivos associados e espontâneamente evocados podem ser:

a) Estados *puramente afectivos;*

b) Ou estados, em que uns são representativos e os outros afectivos: um cheiro ou uma sensação cenestética evocará representações.

Os gostos e repugnâncias inatas, as *fobias* e as *sinestesias* são causadas por associações deste género:

α) A repugnância hereditária invencível é disposição afectiva profunda, que espera para se manifestar a percepção ou a imagem do objecto.

β) As *fobias* são estados afectivos violentos, que se desenvolveram em torno de imagens representativas ou de pensamentos, associados acidentalmente a temores doentios.

γ) As *sinestesias* são associações de estados desconexos reunidos por tons afectivos comuns. As mais frequentes são as *sinopsias*, principalmente as sinopsias *coloridas* e as sinopsias *figuradas*. As primeiras produzem a chamada *audição colorida;* as outras evocam imagens visuais, por exemplo, determinada fisionomia quando se ouve um nome ou se vê um objecto qualquer (¹).

CAPÍTULO II

O PRAZER E A DOR

ART. I. — **Natureza e caracteres do prazer e da dor**

Definir o prazer e a dor é pràticamente inútil e teóricamente impossível. São dois fenómenos simples e irredutíveis. Todavia alguns psicólogos reduzem todos os factos afectivos a uma única forma primitiva, da qual a segunda não é senão a negação.

Nós afirmamos que o prazer e a dor são dois fenómenos igualmente reais e positivos e, por consequência, que a distinção proposta é absolutamente irredutível.

(¹) Não se deve confundir: *Cenestesia* (κοινός αἴσθησις), sensibilidade geral — *Cinestesia* ou *Kinestesia* (κίνησις), sensações de movimento. — *Sinestesia* (σύν) espécie de associação de natureza afectiva entre associações diferentes.

§ 1. — Carácter positivo do prazer e da dor — Pessimismo e optimismo.

1. Epicuro, entre os antigos, Kant e Schopenhauer, entre os modernos, afirmam que só a dor é real, que o que nós chamamos *prazer* não é mais do que a *libertação passageira da dor, que é o estado contínuo da nossa natureza* (Kant); porque viver é operar; operar é fazer esforço, e o esforço é sofrimento. Portanto, conclui Schopenhauer, *Leben ist leiden*, viver é sofrer. *Nil dolere, não ter dor* é o prazer soberano, diz Epicuro. É a teoria pessimista, segundo a qual a sensibilidade é apenas a faculdade de sofrer.

2. Os optimistas, pelo contrário, sustentam com Leibniz que o prazer representa tudo o que há de positivo e de real na sensação; por conseguinte, que a dor é só prazer menor; porque viver é operar, e operar é gozar. Por isso define a sensibilidade: a faculdade de experimentar prazer.

§ 2. — Refutação destes dois erros.

1. É falso afirmar com Kant que o desenvolvimento da actividade se faz necessàriamente sob a forma de esforço penoso; muitas vezes faz-se sob a forma de um desabrochar normal e agradável da faculdade, quando se encontra na posse do objecto.

2. Aristóteles nota com razão que, ainda que há prazeres negativos que nascem da supressão ou da diminuição dos contrários, também os há positivos, que não supõem antecedente algum, como ouvir uma linda música, contemplar um quadro belo.

De facto, se todo o prazer fosse a supressão de uma dor, não poderia haver dois prazeres consecutivos, nem mesmo prazer ou dor algum tanto prolongados; o que é contrário à experiência e aos factos.

3. Enfim, se sentir fosse essencialmente sofrer, chegaríamos a esta consequência que o máximo prazer consiste em *nada sentir;* ao passo que para o optimista, a dor seria intolerável no momento em que nada se sentisse.

§ 3. — O prazer e a dor não são efeitos opostos do mesmo fenómeno.

O prazer e a dor serão, porventura, efeitos diversos, positivos e negativos da mesma entidade psicológica, de tal modo que um prazer de intensidade decrescente passe por um ponto *zero*, «*Nullpunkt*» (Wundt), e se desenvolva depois em graus negativos de prazer chamados dor? Baste notar que esta consideração *quantitativa*, transportada para o domínio da *qualidade* e da *consciência*, é ininteligível.

Concluamos que o prazer e a dor são dois factos positivos, duas formas igualmente reais da sensibilidade.

— Queremos acaso dizer que todo o fenómeno afectivo deve ser necessàriamente agradável ou penoso? Trataremos agora dessa questão controversa dos estados afectivos neutros, na qual tomaremos posição.

ART. II. — **Existem estados afectivos neutros?**

Trata-se de saber se existem estados afectivos verdadeiramente *conscientes*, que não sejam nem agradáveis nem penosos, mas neutros com respeito ao prazer e à dor.

§ 1. — **O prazer e a dor não se confundem de modo algum com o fenómeno afectivo em si mesmo.**

O prazer e a dor são ùnicamente **propriedades** do fenómeno afectivo. E podemos ajuntar que não são propriedades exclusivas nem necessárias.

1. Não são propriedades *exclusivas*, mas são como que o *tom afectivo* que banha e colora não sòmente os fenómenos da vida afectiva, mas ainda os da vida intelectual e activa. O fazer um exercício de matemática é um acontecimento da vida intelectual e um pouco também da vida activa; o tom afectivo que o acompanha é por vezes bastante esbatido, mas feito numa manhã de primavera, na espectativa de um passeio ou na vizinhança das férias, pode provocar um estado geral tão grato que uma solução encontrada naquela manhã ficará associada a um estado afectivo alegre e mais tarde o evocará por associação espontânea.

2. O prazer e a dor não são também propriedades absolutamente *necessárias* do fenómeno afectivo. A prova é que a consciência do estado afectivo não tem o mesmo valor, *nem varia segundo as mesmas leis*, que seguem o prazer e a dor que a acompanham.

§ 2. — **Mais ainda, existem sensações muito reais, completamente isentas de prazer ou dor.**

Experimentamos algumas sensações, por exemplo, do tacto, *antes* que a dor por elas provocada chegue à consciência; revirando bruscamente uma unha num trabalho manual rápido, experimenta-se uma sensação muito característica, e sentimos a presença desta sensação antes de sentirmos a dor. — Outras sensações, agradáveis ou penosas ao começo, cessaram de o ser, sem cessar de se experimentarem. Tais são as sensações, cujo fim é ùnicamente excitar a atenção.

ART. III. — Causas do prazer e da dor

Várias teorias julgam explicar as causas do prazer e da dor. Comecemos por examinar duas classes opostas de explicações erróneas, e em seguida enunciaremos a verdadeira teoria, que explica a dor e o prazer pelo acordo harmonioso da actividade dispendida com as tendências do ser vivente.

§ 1. — Teorias fisiológicas.

1. Alguns psicólogos modernos: Bain Spencer, Maudsley, Ribot e W. James procuram *ligar todos os estados afectivos a condições biológicas*, considerando-as *como expressão directa imediata da vida vegetativa.*

— Muitos prazeres e penas são de ordem intelectual e moral, e não guardam proporção com os estados orgânicos e sensíveis que os condicionam.

2. Outra teoria procura explicar o prazer e a dor exclusivamente pelo funcionamento de um sentido especial num órgão corporal determinado.

— Do facto de certos nervos só transmitirem sensações dolorosas, não se pode concluir de modo algum que sejam os únicos a transmiti-las. A experiência mostra, pelo contrário, que toda a nossa vida consciente *pode* fazer-se acompanhar do prazer e da dor.

§ 2. — Teorias intelectuais.

1. Descartes e seus discípulos reduzem todas as *operações* da alma ao pensamento: os estados afectivos e principalmente o prazer e a dor não são, segundo eles, *senão* modos mais confusos e obscuros do pensamento: *gozar* não é senão *conhecer* confusamente que um acontecimento nos é *útil.*

— O prazer e a dor são *conscientes* e por isso supõem certo conhecimento do eu. Esta é a parte de verdade contida na opinião cartesiana, que em si é falsa por estas duas razões.:

a) Contradiz o testemunho da *consciência*, que afirma que o gozo e o sofrimento não consistem em saber que uma coisa nos é útil ou nociva.

b) Supõe que a alma se identifica ùnicamente com o pensamento actual. — O pensamento real é impossível sem o *ser* que pense; logo este ser é diverso do puro pensamento. Daqui deve concluir-se que na nossa alma pode haver outra coisa além do pensamento.

§ 3. — Verdadeira teoria: a actividade, causa do prazer e da dor.

1. **Relações da actividade com o prazer e a dor.**

Todos os grandes filósofos são concordes com Aristóteles em reconhecer que a *acção* é a causa determinante do prazer e da dor. É verdade, diz Aristóteles, que o prazer não consiste na acção, mas «é perfeição que se lhe ajunta, como a flor à juventude».

Segundo o mesmo filósofo, a lei do prazer consiste em certo *meio*, em certa mediania de actividade. Sofre-se, quando se opera demasiado, ou demasiado pouco; goza-se quando se opera *moderadamente e com medida*. É também opinião de H. Spencer e Hamilton que o prazer acompanha as acções moderadas.

Em que é que consiste esta medida? Pode-se-á aplicar esta lei a toda a espécia de actividade? — Se certa moderação convém à actividade orgânica, convirá também à actividade espiritual da alma, que é *feita para o infinito?* O mesmo Aristóteles certifica esta diferença radical, quando diz: *O mais forte sensível ofende o sentido, mas o perfeito inteligível recreia o entendimento.*

Determinemos, pois, esta lei da medida.

2. **Lei de Grote.** — Um psicologo contemporâneo redu-la com razão a uma **relação de proporção** entre a actividade *disponível* e a actividade *exercida*. Segundo Grote a dor provém da actividade excessiva ou insuficiente; e o prazer, da actividade poderosa, ou interrompida oportunamente. Se houver equilíbrio entre a reserva e o dispêndio, gozamos; se este equilíbrio é perturbado, sofremos. Esta é a *lei de Grote*.

— Esta lei explica a natureza essencialmente relativa da dor e do prazer, e dá a razão porque a mesma soma de actividade pode produzir um ou outro efeito, segundo os indivíduos e circunstâncias.

3. **Complemento qualitativo da lei de Grote.**

Todavia, se esta lei é exacta, não é completa, pois toma em conta a *quantidade* da acção desenvolvida, e não a sua *qualidade;* explica quando há prazer ou dor, mas não dá razão da diversidade específica das dores e dos prazeres.

a) Notemos com Stuart Mill que todas as acções, assim como todos os movimentos, se caracterizam não só pela *intensidade*, mas também pelo **modo e direcção.**

Com efeito as nossas faculdades são forças orientadas para certos fins, adaptadas a certos actos; constituem *inclinações*, que sendo contrariadas ou satisfeitas dão origem a outras tantas dores ou prazeres específicos distintos. Já Platão definia o prazer: κίνησις κατὰ φύσιν, movimento segundo a natureza.

b) É necessário pois completar a lei de Grote, dizendo que o prazer é o resultado da actividade, *exercida no sentido dos seus* *fins naturais*, e que a dor é o resultado da actividade *desviada dos seus fins*.

Ora, sendo os fins da natureza a conservação e desenvolvimento do ser, podemos formular as seguintes leis:

α) Todo o emprego de actividade, que *favorece* a conservação e desenvolvimento do ser causa *prazer positivo*.

β) Todo o emprego de actividade, que *compromete* esta conservação ou este desenvolvimento, causa *dor positiva*.

γ) Toda a suspensão de actividade, que *não é dirigida* pela conservação do ser, causa *dor negativa*.

δ) Toda a suspensão de actividade *dirigida* por esta conservação, causa *prazer negativo*.

Podemos, pois, definir o prazer: *um estado agradável da sensibilidade, que resulta do funcionamento regular de alguma das nossas faculdades, da satisfação de algumas das nossas inclinações;* e a dor: *um estado penoso da sensibilidade que resulta do funcionamento anormal de alguma das nossas faculdades*, por outras palavras, *de alguma inclinação contrariada*.

4. — **Conclusão.** — 1. Donde se conclui que o prazer e a dor variarão não sòmente na *intensidade*, mas ainda na *qualidade* segundo a natureza e importância da função em exercício. De facto podemos distinguir certa hierarquia entre os prazeres, correspondente à que existe entre as faculdades que os causam. Pode dizer-se em geral que os gozos do espírito e do coração, ainda que menos violentos, são incomparàvelmente mais penetrantes e delicados que os que nos trazem os sentidos.

2. Notemos, além disso, que nos cansamos em pouco tempo dos prazeres inferiores, ao passo que os prazeres superiores da arte, da ciência e mais ainda da virtude, em vez de se embotar vão sempre crescendo, à medida que são mais conhecidos e mais frequentemente experimentados.

ART. IV. — **Efeitos do prazer e da dor.**

1. O primeiro efeito do fenómeno afectivo é ter repercussão no organismo e traduzir-se no exterior por alguma reacção nervosa, mais ou menos aparente conforme a intensidade.

2. Outro efeito do prazer é atrair-nos espontâneamente para o objecto agradável, assim como a dor nos leva a fugir do que a causa; é o desejo e a aversão de que falaremos mais adiante. Numa palavra, como diz Jouffroy: «a sensação agradável é seguida de expansão, de dilatação e de atracção; a sensação dolorosa é seguida de concentração, de contracção e de repulsão».

3. Enfim, o derradeiro efeito é actuar directamente sobre a nossa actividade. O prazer estimula-a, e a dor deprime-a. (Veja-se *Cours*, I, pp. 272-275, *Rôle du plaisir et de la douleur dans la vie)*.

CAPÍTULO III

ESTADOS AFECTIVOS FORTES: A COMOÇÃO

ART. I. — **Natureza e variedade da comoção**

§ 1. — **Natureza da comoção.**

Reservamos esta palavra para exprimrir certos estados afectivos bastante violentos, que invadem inteiramente a sensibilidade, perturbam o curso das ideias e determinam no organismo perturbações funcionais consideráveis. Pode definir-se: *O estado afectivo intenso e muito complexo proveniente da reacção ao mesmo tempo mental e orgânica do indivíduo todo, sob a influência de certas excitações internas ou externas.* Tais são a alegria, a cólera, o medo, a tristeza, etc.

§ 2. — **A comoção pode originar-se de dois modos:**

1. **Comoção-choque.** — Produz-se instantâneamente e a modo de *choque*. Reveste então o carácter de surpresa; ordinàriamente tanto menos dura quanto mais violenta for. Tal o caso do *medo e da cólera*.

2. **A comoção-sentimento.** — Outras vezes a comoção surge lentamente e de modo mais estável. Nesse caso provém do desenvolvimento progressivo de um *sentimento*, moderado na sua origem, mas que atingue alto grau de intensidade. Tais são o *ódio* e o *amor*, a *alegria* exuberante e o *desespero*.

§ 3. — **Elementos essenciais da comoção.**

Podemos distinguir três elementos essenciais na comoção:

1. A noção de um objecto ou de uma situação, que se apresenta de repente ao espírito.

2. Em seguida a perturbação das ideias e imagens, que somos impotentes para dominar.

3. Finalmente, um conjunto de perturbações orgânicas; palpitações do coração, afluência do sangue ao rosto, suores frios, palidez, tremores, crises de lágrimas, etc.

Todos estes três factores desempenham o seu papel na comoção; mas qual é a sua importância relativa? Qual é o que origina os outros e por fim determina pròpriamente a comoção?

ART. II. — Teoria psicológica e teoria fisiológica ou periférica da comoção

§ 1. — **Teoria psicológica.** — Até há pouco todos concordavam em admitir que o ponto de partida da comoção reside no elemento psicológico; os reflexos e as pertubações orgânicas que se lhes seguiam eram apenas o efeito e a consequência naturais. Essa opinião comum dava origem à teoria *psicológica* da comoção.

2. — **Exposição da teoria fisiológica ou periférica.** Nos nossos dias Lange, W. James e alguns psicólogos, que os seguiram, afirmam que os reflexos orgânicos e o conjunto das reacções chamadas *periféricas* são elementos essenciais da comoção, ao menos no mesmo grau em que o são os fenómenos pròpriamente psicológicos.

1. W. James aduz as razões seguintes em favor da sua opinião: *a)* Certos *factos* demonstram que a simples percepção do objecto determina imediatamente as perturbações orgânicas sem passar de modo algum pela apreciação da qualidade terrível ou desagradável deste objecto; — por exemplo; nós mesmos não sentimos imediatamente tremuras ao ver de repente uma forma negra na escuridão? O pensamento do perigo possível surge na nossa consciência sòmente depois e como que ao chamamento das perturbações orgânicas antes experimentadas.

b) W. James, chama também a atenção para o facto de que nenhuma representação poderia por si mesma excitar comoções, e que sòmente as suscita quando primeiro provocou em nós certa reacção orgânica, a qual por sua vez determina na sensibilidade a comoção pròpriamente dita.

c) Enfim, que é que fica da comoção, se nós por meio do pensamento tiramos as sensações e as perturbações orgânicas? A *ideia* fria e descolorida, isto é, a própria negação de toda a comoção.

Destes factos conclui ele que as sensações e fenómenos orgânicos, longe de serem simples *resultados reveladores* da comoção, são verdadeiramente *elementos constitutivos* absolutamente essenciais e indispensáveis.

§ 3. — **Discussão da teoria periférica.**

1. Responderemos primeiramente que W. James prejudica a sua teoria apresentando-a sob forma paradoxal e arbitrária. Com efeito, porque havemos de tremer antes de ter medo e chorar antes de estar aflitos? E como é que o primeiro fenómeno pode provocar o segundo sem passar pela comoção?

2. Além disso os argumentos que apresenta em apoio da sua tese estão longe de a provar sob esta forma exagerada. Com efeito:

a) Os factos que expõe explicam-se muito bem fora da sua teoria.

α) Os que vai buscar à psicologia animal são fenómenos do instinto; ora, é próprio do instinto provocar certas acções sem que o sujeito conheça a sua razão de ser.

β) Os exemplos tirados da psicologia humana não são melhor prova em favor da teoria periférica: a impressão súbita e violenta experimentada ao aparecer da forma negra que surge na escuridão, ao começo não passa de uma surpresa, e só se torna medo pròpriamente dito depois de um juízo rápido acerca do objecto.

b) Ao segundo argumento de W. James respondemos que com efeito a representação puramente intelectual do objecto ou situação em si mesma não é comoção, mas pode vir a sê-lo logo que for animada pelas imagens, lembranças e antecipações que evoca.

Não há dúvida que algumas atitudes e movimentos do corpo podem reforçar e até suscitar completamente os sentimentos que naturalmente exprimem; mas só possuem esta eficácia em consequência da *associação* afectiva que primitivamente contraíram com as comoções, de que são concomitantes fisiológicos naturais.

Notemos que embora ao começo as comoções cresçam de intensidade, à medida que nos entregamos à reacção orgânica por elas determinada, esta reacção produz em breve o efeito inverso por pouco prolongada que seja. Estes reflexos realmente são derivativos proporcionados pela natureza para diminuir na mesma proporção a tensão nervosa causada pela comoção. Isto é tão verdade que as comoções são geralmente tanto mais intensas, quanto mais represadas, o que prova, pelo menos, a insuficiência da teoria de W. James.

c) O terceiro argumento de W. James parece excelente para manifestar a verdade, que em grande parte está contida na teoria periférica.

Ao falso espiritualismo cartesiano, que vê na comoção um fenómeno sòmente da alma, W. James responde vitoriosamente. «Uma comoção humana sem relações com o corpo humano é um puro não-ser... Quanto mais examino os meus estados internos, tanto mais me convenço que as modificações orgânicas, que outros dizem serem simples consequências, e expressões das nossas afeições e paixões «fortes» lhes constituem, pelo contrário, o tecido profundo, a essência real; cada vez me parece mais evidente que tirar-me toda a sensibilidade de meu corpo equivaleria a tirar-me também toda a sensibilidade da alma, com todos os meus sentimentos, tanto ternos como enérgicos, e condenar-me a arrastar a existência de espírito puro, que só poderia pensar e conhecer».

§ 4. — **Conclusão.** — Esta discussão leva-nos a concluir que a teoria *periférica*, contanto que a libertem de tudo o que nela há de tendências exclusivas e paradoxais, completa felizmente no sentido da tradição escolástica, a *teoria psicológica*, a qual se fosse seguida às cegas se arriscava a cair no dualismo cartesiano.

APÊNDICE

RELAÇÕES DO PRAZER, DAS TENDÊNCIAS E DA ACTIVIDADE

Condillac e entre os modernos Stuart Mill com os associacionistas, partindo do princípio indiscutível que o prazer estimula a actividade e determina as tendências e os desejos, concluem que ao princípio estamos completamente desprovidos de inclinações, que estas vão nascendo na medida das nossas sensações, e que as faculdades são apenas hábitos adquiridos pela experiência repetida de certos prazeres e dores.

Que há de verdade nestas afirmações? As nossas inclinações são adquiridas ou inatas? Será o prazer o princípio de toda a nossa actividade? Ou, pelo contrário, a actividade é o princípio e o suposto de todo o prazer?

A experiência do prazer ou da dor determina, sem dúvida, em nós certos movimentos, que nos aproximam ou nos separam do objecto que os provoca. A inclinação, que a criança tem pelo açúcar, nasceu evidentemente do prazer que antes sentiu, assim como a aversão que tem à vergasta vem da dor que dela recebeu. Mas também é certo que nem todas as nossas inclinações podem ter esta origem e que há em nós tendências inatas, anteriores a qualquer prazer e dor.

1. Com efeito, sendo a vida um conjunto de funções, supõe certo número de faculdades, isto é, de poderes, e forças para operar; ora toda a força tende ao seu exercício. Logo todo o vivente, pelo facto de viver, tende para a vida, isto é, a conservar-se, a desenvolver-se e a *actuar*, como diz Aristóteles, *tudo aquilo que possui em potencia*. Portanto, se não queremos admitir o absurdo de que a sensibilidade é pura receptividade, *tábua rasa*, princípio morto, que espera e recebe a vida da impressão externa, é necessário sustentar-se que a sensibilidade é, por si mesma, princípio de actividade, foco de energias orientadas em determinado sentido, que constituem outras tantas tendências e inclinações a agir de certo modo. — São as inclinações de cuja satisfação resultaria o prazer.

O que em nós é verdadeiramente *primitivo*, não é o prazer, mas a inclinação e a actividade: o prazer vem depois, é efeito ou consequência.

2. E assim deve ser; porque, se ao começo a nossa sensibilidade estivesse desprovida de toda a tendência, de toda a disposição para existir ou agir de um modo antes que de outro, estaria indiferente para qualquer impressão ou impulso; nada lhe poderia ser agradável ou penoso; por outros termos, seria incapaz de gozo ou sofrimento.

Concluamos, pois, que a vida psicológica não é primitivamente uma simples receptividade passiva de impressões, como julga Condillac.

3. É verdade que o prazer, uma vez experimentado, nos impele à repetição do acto e se torna por sua vez um princípio de actividade; mas para saborear esse primeiro prazer, devia ter posto o primeiro acto, e, nesse caso, o prazer não pôde ter sido o móvel ou princípio de actividade. Devemos portanto admitir em nós inclinações inatas e tendências primitivas, se não queremos cair num círculo vicioso.

Assim o instinto, que leva o recém-nascido a sugar pela primeira vez o seio da mãe, não provém evidentemente dum prazer que anteriormente tenha sentido, ainda que, depois de experimentado, o prazer o incline à repetição do acto. Do mesmo modo a inclinação, que a mãe sente pelo filho, não vem primitivamante do prazer de o ver e acariciar, mas do amor que naturalmente lhe tem, ainda que depois, o prazer que sente em lhe mostrar amor a leva a prodigar-lhe novos sinais de afecto.

4. Podemos, pois, resumir nestas duas proposições as relações entre o prazer e a actividade:

a) O prazer não é o princípio de todas as nossas inclinações, nem a primeira fonte de toda a actividade, mas supõe certas tendências primitivas inatas, de cuja satisfação ele é feito (1).

b) Mas, por sua vez, o prazer depois de experimentado origina novas inclinações e tendências.

E eis aqui como o prazer, que ao princípio é *efeito* da actividade, em breve se converte em *causa*.

CAPÍTULO IV

TENDÊNCIAS AFECTIVAS — INCLINAÇÕES E PROPENSÕES

Como vimos, as faculdades e funções de que a nossa natureza se compõe constituem outras tantas *tendências* especiais, que estando satisfeitas ou sendo contrariadas causam prazeres ou dores especìficamente distintos.

Ora estas tendências constituem precisamente o que nós chamamos inclinações ou propensões, as quais, por sua vez, são apenas outras tantas formas diversas da tendência fundamental de todo o ser, que vive e se sente viver, para se conservar e desenvolver a vida.

Podemos, portanto, definir a propensão ou inclinação: *A tendência inata para executar certos actos, a qual provém da nossa mesma natureza.*

---

(1) Por outro lado Kant, como vimos, defende que a dor é o único estímulo da actividade. É outro erro. Operamos não sòmente para fugir do mal que sofremos ou que tememos, mas também para alcançarmos o prazer que cobiçamos ou para o conservar, quando se saboreou. A verdade é que todo o movimento e actividade começa por uma necessidade mais ou menos confusa, de bem-estar ou melhor-estar, porque se a faculdade se encontrasse planemente satisfeita, não operaria. «Quem está bem, deixa-se estar», diz o provérbio.

Pode, pois, afirmar-se, em geral, que toda a actividade tem por causa determinante o mal ou o bem menor, e por causa final o bem ou o bem maior. Estas duas causas actuam simultâneamente.

O *amor de si mesmo*, pelo qual o homem tende a conservar-se e a desenvolver-se, é o princípio da primeira classe de propensões chamadas *propensões pessoais*.

Mas sendo o homem essencialmente animal *sociável*, ζῷον πολιτικόν, sente-se inclinado para os seus semelhantes. Este *amor altruísta* dá origem a outra classe de tendências chamadas propensões *sociais*.

Enfim o homem racional tende para a beleza e bem absolutos, isto é, para Deus, no qual estas noções se realizam identificadas com sua perfeição infinita. Deste *amor de Deus* nasce a terceira classe de propensões: são as *propensões morais e religiosas*.

ART. I. — **Propensões pessoais** *(amor de si mesmo)*

§ 1. — **O apetite e a inclinação.**

1. Os *apetites* tendem à conservação e ao desenvolvimento da vida física, e as *inclinações* pròpriamente ditas têm por objecto a conservação e o desenvolvimento da vida psicológica.

2. Daqui provêm as diferenças que caracterizam estas propensões.

a) O apetite diz relação exclusivamente às *coisas;* o objecto das inclinações são de preferência as *pessoas*.

b) O apetite produz a *sensação*, a inclinação provoca o *sentimento*.

c) Sendo a vida orgânica susceptível de desenvolvimento limitado, o *apetite* é *periódico;* porém a vida psicológica carece destes limites estreitos e por isso a inclinação é *permanente*.

d) O apetite é comum ao homem e ao bruto; a inclinação é própria do homem.

§ 2. — **Apetites naturais e apetites factícios.**

1. Os apetites *naturais* são *inatos* e comuns a todos os homens; destinam-se à conservação do indivíduo e da espécie por isso são tantos quantas as funções fisiológicas e representam verdadeiras necessidades.

2. Os apetites *factícios* são *adquiridos* e têm origem nos hábitos pessoais. Geralmente estes apetites não correspondem a verdadeiras precisões da natureza, ainda que com o tempo podem tornar-se necessidades reais.

§ 3. — **Diversas inclinações pessoais.**

Temos tantas inclinações quantas são as faculdades. Podemos dividi-las em três grupos, segundo dizem relação à inteligência, à sensibilidade ou à vontade.

1. A *inteligência* é a faculdade de conhecer; o seu objecto é a verdade. Nela radica a *curiosidade* que nos leva à procura da verdade, e a *credulidade* que nos inclina a crer o que nos dizem.

2. A *sensibilidade* é a faculdade de ser comovido. Esta inclinação é tão forte que nos leva a preferir sensações até dolorosas, a não ter sensação alguma. Daí provém também, em ordem mais elevada, a inclinação que sentimos para a beleza e o prazer estético, que nos causam as obras de arte.

3. A *vontade* é a faculdade de operar livremente e com conhecimento de causa; por isso determina em nós a inclinação muito pronunciada para tudo o que pode desenvolver ou dar largas à nossa actividade.

a) Tal é, por exemplo, a inclinação para a *propriedade* e para a riqueza, que nos tornam independentes dos outros homens e das circunstâncias, e nos alargam e fecundam o campo de acção.

b) Outra inclinação que se relaciona com a vontade e a propensão para a *autoridade*, isto é, o desejo e a necessidade de estender a nossa acitividade sobre os outras pessoas.

c) As inclinações para a *estima*, *reputação* e *glória*, que constituem como que o domínio sobre os espíritos, uma sorte də autoridade intelectual, que nos dá aso de impor aos outros o nosso modo de pensar, que é outra maneira de exercer influência sobre os homens.

ART. II. — **Inclinações sociais** *(amor do próximo)*

São as que nos fazem tender naturalmente para nossos semelhantes, para convivermos com eles, fazer-lhes bem, aproveitar-lhes os serviços, consagrar-lhes afeição e receber deles provas de afecto.

As *inclinaçoes sociais* reduzem-se a quatro conforme a extensão dos grupos em que se exercem.

1. Inclinações *electivas (amor* e *amizade).*
2. Inclinações *domésticas (afeições de família).*
3. Inclinações *patrióticas (amor da pátria).*
4. Inclinações *filantrópicas (amor da humanidade).*

§ 1. — **Inclinações electivas: Amor e amizade.**

1. **O amor.** — Amar define-se geralmente: *querer bem* ao objecto que se ama.

a) Existe o amor egoísta que só procura o *bem próprio.* Quem ama deste modo, na realidade só se ama a si mesmo. Este amor é o desejo do que nos é útil e agradável (a Escolástica chama-lhe *amor de concupiscência)*, por isso entra na classe das propensões pessoais e egoístas.

b) O amor verdadeiro, o que a Escolástica chama amor de benevolência, tem em vista o bem do objecto amado. Consiste essencialmente em sair de si mesmo, em pôr a sua felicidade na felicidade de outrem, em trabalhar eficazmente para esse fim e preferi-la à sua própria felicidade, até ao ponto de se sacrificar pela pessoa amada.

É evidente que, compreendido deste modo, não se confunde com as propensões egoístas, mas que se torna o princípio de nova categoria de inclinações verdadeiramente desinteressadas. (Veja-se *Cours*, I, pp. 292-294).

Neste mundo só o homem é capaz deste amor; porque para *dar-se* é necessário *possuir-se*, o que é próprio da pessoa racional e livre. Por outro lado, também só a pessoa pode ser verdadeiramente amada por si mesma; porque o verdadeiro amor que faz com que eu veja nos outros *um outro eu*, exige esta *identidade de natureza*, que nos faz capazes dos mesmos bens e da mesma felicidade.

Quando o amor reveste certas condições de preferência e de intimidade recíprocas, toma o nome de *amizade*.

2. **A amizade.** — A amizade é um amor de escolha e preferência entre duas ou mais pessoas. — A verdadeira amizade está fundada na *virtude*, é *activa*, *mútua* e exige a *união*.

a) A *virtude* é a primeira condição da verdadeira amizade. Amar é *querer bem;* ora como se podem querer bem, os que conscientemente se unem para o mal? Como diz Aristóteles, «é sentimento muito vivo e muito doce que torna a vida feliz e virtuosa... A amizade é não sòmente necessária, ἀναγκαῖον, mas também bela, καλόν, e pensam alguns que ser bons e ser amigos, é uma e a mesma coisa» (*Mor. a Nicom.* VIII).

b) Em segundo lugar a amizade é *activa:* faz parte do amor de *benevolência*. — «A amizade, diz ainda Aristóteles, não é inclinação passiva, mas benevolência activa, vontade constante da felicidade doutrem, que se traduz em actos; quanto mais amamos mais operamos».

c) A amizade deve também ser *mútua*. «Tudo deve ser comum entre os amigos, diz o mesmo autor, as alegrias, e as tristezas, a abundância e a privação; porque o amigo é outro eu, e nós devemos estar prontos, se for preciso, a santificar-nos por ele».

d) Finalmente a amizade exige *certo trato* e *união*. De facto a fusão íntima e a substituição mútua das personalidades, que é própria do amor de amizade, exige a união dos amigos para se satisfazer.

Além disso, umas certas relações e frequentação são necessárias para que a amizade nasça e se possa conservar: «*Os caminhos* *da amizade cobrem-se de abrolhos quando não são frequentados*», diz Chateaubriand pela boca de um dos seus heróis selvagens.

§ 2. — Inclinações domésticas.

As inclinações domésticas são as que aproximam os diversos membros da mesma família.

1. O *amor conjugal* é o princípio de todas as afeições domésticas. Consiste na afeição recíproca que os dois esposos se votaram mùtuamente com o fim de fundar a família e educar os filhos que hão-de nascer.

2. O *amor paterno e materno* é o desenvolvimento e complemento natural do amor conjugal.

Tanto o pai como a mãe devem estar prontos para todos os sacrifícios que o bem dos filhos venha a exigir; porque a sua missão é educar, isto é, fazer dos filhos homens, trabalhando quanto puderem para o seu desenvolvimento físico e moral.

3. A *piedade filial* corresponde ao amor paterno e materno. O filho sente naturalmente amor muito vivo àqueles a quem deve a vida e tudo quanto é. Todavia a piedade filial raras vezes é tão terna como o amor materno.

O amor filial, que ao princípio na criança é puramente físico, não tarda a aperfeiçoar-se e a purificar-se à medida que a inteligência se desenvolve e a sensibilidade se aperfeiçoa. Com a idade este sentimento transforma-se, convertendo-se em *deferência*.

4. O *amor fraterno* está fundado nos laços do sangue. Os irmãos tendo os mesmos objectos de afeição, os mesmos deveres e, de ordinário, a mesma educação e vida comum, acham-se naturalmente aproximados e atraídos uns para os outros.

§ 3. — Inclinações patrióticas.

1. O patriotismo constitui verdadeira inclinação natural e inata. Começa na criança pelo amor à casa paterna e àquelas que a habitam; depois com a idade, alarga-se pouco a pouco para se estender em breve a toda a província e ao país inteiro.

2. Mas é preciso viver no estrangeiro para sentir com toda a intensidade este sentimento, que nos une à nossa pátria e a tudo aquilo que a faz lembrar. Estas saudades da pátria ausente podem exasperar-se até ao ponto de se tornarem verdadeira doença conhecida com o nome de *nostalgia*.

— Estudaremos na *Moral* as obrigações impostas pelo patriotismo.

§ 4. — Inclinações filantrópicas e humanitárias.

Os homens formam entre si uma sociedade mais extensa ainda do que a pátria, que resulta do facto de terem todos a mesma natureza, origem e destino; é a sociedade humana. Daí a inclinação para os nossos semelhantes, sejam eles quais forem, que se chama *filantropia*.

Mas, embora a filantropia se funde na *simpatia*, tem obrigação de elevar-se, se quer merecer esse nome, até ao *amor* pròpriamente dito, isto é, até à *benevolência*, desejando o bem do próximo; e até à *beneficência* esforçando-se por *fazê-lo*, conforme as suas necessidades e as nossas posses. Só então é que será verdadeiramente amor do homem enquanto homem.

ART. III. — **Inclinações morais e religiosas** *(amor de Deus)*

A razão é a mais excelente das faculdades humanas, que, por conseguinte, sente a necessidade do *necessário*, do *absoluto* e do *infinito*, de *Deus*, numa palavra, ente único, no qual existem real e concretamente todas as coisas. Donde surgem novas tendências, chamadas também *inclinações ideais*.

§ 1. — **Tendências morais.** — A *razão*, diz Bossuet, *é amiga da ordem:* verdade, beleza, bem, justiça, dever, virtude, etc., enquanto queridos e procurados absolutamente por si mesmos. Podemos, sem dúvida, ser pessoalmente infiéis à lei moral ou trair a verdade, mas não podemos deixar de as amar, de as respeitar em certo modo, estimar os que se lhes submetem e desprezar os que as violam. Daí provém igualmente o prazer e as penas especiais, quando essas tendências forem secundadas ou contrariadas. Tais são a satisfação do dever cumprido, as alegrias da boa consciência e as torturas dos remorsos.

§ 2. — **Propensões religiosas.** — A verdade, a beleza e o bem absolutos não se encontram senão em Deus; por isso todas as inclinações vão terminar necessàriamente em Deus. De tal sorte que alguns definiram o homem: *um animal religioso*.

Neste amor supremo vão culminar todas as afeições humanas. Por isso o amor de Deus é o único em que não há excessos a temer; pois está tão alto e é tão compreensivo que pode conter todos os outros amores no seu verdadeiro valor.

Resumindo: o *amor de nós mesmos*, o *amor do próximo* e o *amor de Deus* são as três raízes donde brotam todas as nossas inclinações.

CAPÍTULO V

TENDÊNCIAS AFECTIVAS FORTES — PAIXÕES

ART. I. — **Natureza das paixões**

No capítulo precedente falámos das tendências normais da nossa natureza. Passemos agora a estudar essas mesmas tendências, quando se intensificam mais no seu movimento e se tornam mais ou menos desregradas no seu objecto. — São as *paixões*.

§ 1. — Diversos sentidos do nome paixão.

1. Etimològicamente (πάθος, πάσχειν, *pati)* significa o estado passivo do sujeito, por oposição aos fenómenos em que se mostra activo. «Aproximo-me do fogo, diz Descartes, queimo-me: o sofrimento é uma paixão».

2. Aristóteles precisa mais a definição: «Chamo paixão ou afecto: o desejo, a ira, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o pesar e a compaixão; numa palavra, todos os sentimentos que causam pena ou prazer» *(Mor. a Nic.*, II, 5).

3. Bossuet define a paixão: «O movimento da alma, que, movida pelo prazer ou pela dor dos sentidos ou imaginados num objecto, o procura ou dele se afasta». Na realidade reduz-se tudo ao desejo ou à aversão, isto é, à paisão no estado inicial e benigno.

4. Definamo-la portanto: É *movimento impetuoso da alma, exaltado pela imaginação, transformado em hábito, que a leva para um objecto ou a afasta, conforme vê nele fonte de gozo ou de dor.*

Como se vê, a paixão não é em suma mais que o desenvolvimento máximo da inclinação e o último termo da evolução do fenómeno sensível.

§ 2. — A paixão e a inclinação. — Diferenças.

1. A inclinação é *primitiva* e *inata;* representa a necessidade de operar essencial às faculdades. A paixão *adquire-se* e é mais ou menos obra nossa; por isso quase não aparece antes de certa idade.

2. A inclinação tem carácter *permanente*, a paixão o de *crise* mais ou menos passageira e periódica.

3. A primeira é sempre mais ou menos *vaga* e *geral* na sua tendência; a segunda é *precisa* e *especial*, prossegue este ou aquele objecto determinado.

4. Finalmente as inclinações desenvolvem-se harmònicamente e formam uma espécie de sistema, cujos elementos estão todos coordenados e mùtuamente se sustentam.

A paixão, pelo contrário, é exclusiva e absorvente. De facto consiste num desequilíbrio causado pelo desenvolvimento de uma tendência. Por isso, como diz Pascal, «ninguém pode ter duas grandes paixões ao mesmo tempo».

ART. II. — **Causas das paixões**

Podem ser *físicas*, *fisiológicas* e *psicológicas*.

§ 1. — Causas fisiológicas e físicas.

1. Ainda que a paixão é obra nossa, devemos confessar que a *natureza* e a *hereditariedade*, ordinàriamente, a ela nos predispõem. Assim um temperamento bilioso está inclinado à ira e às paixões malévolas. Vemos muitas vezes que os filhos de alcoólicos são naturalmente inclinados à embriaguez e à dipsomania.

2. Este germe desenvolve-se sob a acção de certas circunstâncias exteriores, quer *habituais* como a educação recebida, o meio frequentado; quer *acidentais* como encontros, exemplos, etc. — Às vezes, como afirma Stendhal, desenvolve-se bruscamente, como um relâmpago; ordinàriamente, porém, forma-se lentamente como que por *cristalização* progressiva, como veremos ao examinar as causas *psicológicas*.

§ 2. — Causas psicológicas.

1. A imaginação exerce influência considerável na génese do fenómeno passional. É de notar que o que seduz ou exaspera a paixão não é tanto o objecto em si mesmo, com a sua visão através do prisma da imaginação revestido de cores ora sombrias ora brilhantes, que a mesma imaginação lhe empresta. No objecto amado tudo se torna amável, como também tudo se torna odioso no objecto da nossa aversão.

A prova é, por um lado, a decepção que acompanha sempre a posse do objecto apaixonadamente cobiçado. Por outro lado, é a surpresa agradável, que experimentamos quando, por qualquer circunstância fortuita, nos aproximamos, mau grado nosso, de algum objecto odiado ou temido.

De loin c'est quelque chose, et de près ce n'est rien (¹).

(¹) Assim se explica a fascinação do *incógnito (omne ignotum pro magnifico)* e o que se chama o *atractivo do fruto proibido*. Esta acção provocadora que o proibido e o misterioso exercem sobre a paixão é realmente fruto da imaginação.

La Rochefoucauld disse: *l'esprit est souvent la dupe du coeur*, como veremos na Lógica falando das *causas morais do erro;* podemos fàcilmente inverter o provérbio dizendo que «*muitas vezes também o coração é enganado pelo espírito*».

2. Todavia as causas que acabamos de descrever seriam impotentes sem o concurso e a cumplicidade da *vontade*. Porque todas as paixões têm, mais ou menos, o carácter de hábitos, cuja continuidade pode ser interrompida pela vontade livre. Podemos, pois, afirmar que a causa responsável da paixão é a vontade que a deixa desenvolver-se.

ART. III. — **Efeitos das paixões**

Os efeitos das paixões podem ser *psicológicos* e *fisiológicos*.

1. **Efeitos psicológicos da paixão.** — *a)* O mais saliente, segundo a expressão corrente muito verdadeira, é fazer-nos estar *fora de nós*. O homem apaixonado é incapaz de atenção e reflexão.

b) Mais: a inteligência obscurece-se, os juízos falseiam-se e as percepções deixam de ser fiéis. Daqui provém o que chamamos *sofisma da paixão*, de que falaremos na Lógica no capítulo do *erro*.

c) A paixão paralisa a vontade. O apaixonado *não é senhor de si* e o seu livre arbítrio perde a integridade. Daí os escândalos e excessos de que ele será o primeiro a se envergonhar quando a crise tiver passado (¹).

2. **Efeitos fisiológicos.** — O organismo, é certo, predispõe para a paixão; mas esta reage poderosamente sobre o corpo e os órgãos. Assim cada paixão provoca nos órgãos certas modificações, que não são outra coisa senão o começo do acto cobiçado. São outros tantos efeitos directos da imaginação, que já estudámos.

3. Finalmente outro efeito da paixão, a que podemos chamar *social*, é a rapidez com que se comunica proporcionalmente à sua violência. Daí se originam os movimentos populares de entusiasmo, de furor ou de pânico. O estudo pormenorizado destes fenómenos constitui o objecto do que justamente se chama a *Psicologia das multidões*, de que falaremos mais adiante.

(¹) Realmente nada se parece tanto à loucura como a paixão violenta. Em ambas o homem deixa de ser senhor de si mesmo; está alienado *(alienatus)*; vive sob a tirania de uma ideia fixa, que absorve em seu proveito toda a actividade. Pode dizer-se que a loucura é paixão crónica e que a paixão é loucura passageira: *Ira furor brevis*. (Séneca).

Resumindo: a paixão, que não é governada e sopeada, degrada o homem, escraviza-o, fá-lo infeliz, exactamente porque a paixão é contrária à sua verdadeira natureza.

ART. IV. — **Remédios da paixão**

§ 1. — **Necessidades e possibilidade de dominar a paixão.**

1. Algumas pessoas para se esquivarem à luta contra as paixões, alegam a sua força irresistível. — É e desculpa dos fracos.

Outros julgam que se podem harmonizar as paixões, sem as violentar. — Estes esquecem-se de que, sendo a paixão por sua natureza uma força desordenada, só poderá concorrer para a ordem, se for primeiro submetida. Ora usando de paliativos mais ou menos engenhosos nunca lograremos restabelecer o equilíbrio entre impulsos contraditórios; só o alcançaremos pelo domínio que soubermos exercer sobre nós mesmos.

2. A luta é o único meio de triunfar; e esta luta será tanto mais eficaz e tanto menos penosa, quanto menos esperarmos que a paixão aumente e lance raízes profundas.

E ainda neste caso poderemos rechaçar as suas obsessões; pois, salvo raras excepções, os assaltos que nos dá não são irresistíveis.

3. Enfim, fora dos momentos da crise, devemos, pelo exercício repetido de actos contrários, reduzir pouco a pouco a inclinação às suas proporções normais, que é o que se chama *vencer-se* (1).

— Além destes remédios mais viris, que nos devem ajudar a combater e suprimir a paixão já manifestada, outros há mais suaves, que têm por objecto impedir-lhes a eclosão.

§ 2. — **Remédios preventivos.**

1. Sendo a imaginação a mola real das paixões, é para ela que principalmente devemos dirigr os nossos esforços.

---

(1) J. James reduz a quatro máximas práticas a luta contra as paixões e maus hábitos,

1.º Cortar brusda e radicalmente com a paixão, sem nunca lhe fazermos concessão alguma. até ao completo triunfo.

2.º Lançar mão de todos os recursos possiveis contra os nossos desfalecimentos. Assim para nos abstermos mais seguramente das más leituras, deitar os maus livros ao fogo. Para corrigir o vício da prodigalidade, sair sempre com a carteira vazia, etc.

3.º Cumprir à risca as boas resoluções, pondo-as logo em prática com receio de que se desvaneçam como fumo.

4.º Obrigar a vontade a fazer um pouco de ginástica desinteressada a fim de a fortalecer por meio do exercício, privando-a de prazeres lícitos, com o fim único de vencer o desejo, ainda que não seja mais do que lenvatando-nos de um sofá onde estávamos bem instalados, para nos irmos sentar numa cadeira vulgar.

Deste modo, tornando-se a vontade cada vez mais forte, poderemos depois no momento propício triunfar sem grande trabalho da moleza, desalentos e maus hábitos.

Evitemos tudo o que é de molde a exaltá-la com prejuízo da razão; apliquemo-nos por meio da reflexão a descobrir o valor real das coisas.

Finalmente, quando estiver exaltada, fujamos de operar sob o seu impulso, deixando para mais tarde as decisões que devemos tomar.

2. Quanto às circunstâncias exteriores:

a) É preciso fugir dos exemplos perniciosos, das companhias e conversações provocadoras.

b) Evitar a todo o custo a presença do objecto, que excita ou alimenta a paixão.

É verdade que a *ausência* do objecto produz às vezes o efeito contrário, pois neste caso a distância faz trabalhar a imaginação. Por isso, para ser mais eficaz este segundo remédio deve combinar-se com o primeiro.

3. Como já vimos, o temperamento desempenha papel importante na génese das paixões. Podemos corrigir ou atenuar estas predisposições, evitando os excessos e tudo o que excita ou amolece.

Para concluir citemos estas palavras de Bossuet: «Enfim, meditações sérias, conversas honestas, a alimentação moderada, a prudente economia de forças tornam o homem senhor de si mesmo, tanto quanto se compadece com este estado de mortalidade» *(Conn. de Dieu e de soi-même)*.

ART. V. — **Classificação das paixões**

A classificação das paixões varia segundo a maneira como as considerarmos.

1. **Consideradas segundo o efeito agradável ou penoso.** — Distinguem-se em paixões *alegres* e *tristes*, *benignas* e *malignas*.

2. **Consideradas segundo o seu objecto.** — Há paixões *nobres* e *baixas*, consoante têm por objecto propensões superiores ou inferiores da nossa alma.

Quando às vezes falamos da paixão do bem, da justiça, da caridade, etc., é evidente que se trata mais de virtudes do que de paixões pròpriamente ditas, porque, resultando precisamente do amor regrado e ordenado, não são susceptíveis de excessos nem de exagerações.

3. **Descartes** distingue seis paixões primitivas: a *admiração*, o *amor*, o *ódio*, o *desejo*, a *alegria* e a *tristeza*.

A admiração é, por assim dizer, a paixão preliminar, que vem antes das outras.

O amor é a paixão fundamental donde dimanam todas as outras.

4. Segundo **Bossuet,** todas as paixões podem reduzir-se a duas: o *amor* e o *ódio;* e finalmente ao *amor só;* porque, diz ele: «o ódio de algum objecto só provém do amor que temos para com outro». E conclui: «*destrui o amor e já não haverá paixão; introduzi o amor e fá-las-eis nascer todas*».

5. **Os positivistas** A. Comte, Taine e Littré só admitem duas classes de paixões: as paixões *egoístas* e as *altruístas;* e reduzem ainda estas àquelas.

H. Spencer ajunta-lhes as paixões *ego-altuístas:* egoístas pela satisfação que nos trazem, altruístas pelo seu carácter desinteressado, ao menos na aparência e como tais próprias do homem.

6. **Conclusão.** — Como devemos pois classificar as paixões? Sendo a paixão apenas a inclinação levada ao seu extremo, a classificação mais natural é aquela que segue a própria ordem das inclinações, e ordena as paixões segundo os três grandes objectos das nossas tendências, a saber: *nós mesmos*, o *próximo* e *Deus.*

APÊNDICE

IMPORTÂNCIA DAS PAIXÕES NA VIDA

Duas escolas célebres professaram a este respeito as mais opostas doutrinas:

1. De um lado Epicuro, ou antes os *Epicuristas* e a escola de Cirene entre os antigos, e entre os modernos os sequazes de Fourrier e de Saint-Simon, afirmam que a paixão é a própria expressão da natureza, e, por conseguinte, o nosso dever e felicidade consistem em seguir-lhes as inspirações, conformando-nos com as suas exigências; e o ideal para o homem reduz-se a ter muitas paixões e meios de as satisfazer.

2. De outro lado, os *Estóicos* e, entre os modernos, Kant, desconhecendo a função da sensibilidade, afirmam que a paixão é mal e doença da alma; portanto, em vez de ceder às suas inspirações, devemos resistir sempre e trabalhar sem descanso para suprimi-la; o ideal, a virtude e a grandeza do homem consistem na ἀπάθεια,, isto é, na ausência completa de paixões (1).

Que há de verdade nestas afirmações? Devemos suprimir ou desenvolver em nós as paixões? São mal ou bem? Devem desempenhar algum papel na vida do homem? Qual?

---

(1) Com efeito, para os Estóicos as paixões e os afectos mais nobres são obstáculo ao bem, fraqueza indigna do sábio. Segundo eles, o homem deixa de ser virtuoso e livre desde que à voz da razão se vem juntar outra influência.

— Comecemos por notar que não se trata aqui da paixão baixa e depravada, nem da paixão tão violenta que obscureça o espírito e paralise a vontade. Neste sentido a paixão é verdadeiramente mal, e doença que destroi o equilíbrio das faculdades e nos tira o domínio de nós mesmos; devemos suprimi-la.

A paixão só pode desempenhar um papel e ocupar lugar na vida do homem racional, quando o seu objecto for bom em si, com a condição que o homem fique senhor dela, e que o seu impulso, embora grande, o deixe livre no uso das suas faculdades superiores.

Isto posto, quais são os argumentos que as duas escolas aduzem para provar doutrinas tão opostas?

I. — **Os Epicuristas.** — Os Epicuristas apelam para a mesma natureza.

1. Que é o prazer, dizem eles, senão ordem expressa da natureza, e a dor, senão proibição? Buscar o prazer e fugir da dor é a lei fundamental de todo o ser dotado de sensibilidade. *Omne animal, simul atque natum, voluptatem quoerit et dolorem adspernatur.* Protanto, *sequere naturam.* Abandonemo-nos, sem reservas, à paixão e ao prazer.

2. Que diremos a isto? Sigamos a natureza, dizem; mas antes, é bom saber se a paixão é a verdadeira expressão da natureza. Nós dizemos o contrário: que em si é indicação duvidosa, que deve ser fiscalizada e interpretada pela razão; e que lançarmo-nos nas suas mãos, passiva e cegamente é degradar-nos, escravizar-nos e perder-nos. Considerai o avarento. Dizem dele: possui 30:000 contos! É erro! São os 30:000 contos que o possuem a ele. Olhai para o libertino, escravo dos seus mais baixos instintos: é porventura este o ideal que a natureza busca?

3. Epicuro apela para o animal; mas que paridade node haver entre o bruto, que só tem para se guiar o impulso dos sentidos, e o homem dotado de razão e liberdade? O animal guiado pelo instinto infalível não pode desviar-se nem decair de sua verdadeira natureza; no homem, pelo contrário, a propensão desregra-se e falseia-se, quando deixa de ser refreada e dirigida pela razão. *Vitium hominis natura pecoris*, diz S. Agostinho.

Não! O homem voluptuoso pode invocar, quanto quiser, o exemplo do bruto para justificar as suas desordens, mas nunca será igual ao animal. Quer queria quer não, tem que se elevar muito acima pela razão, ou cair muito abaixo pela paixão brutal. Será homem ou será monstro; não há meio terno. *O homem racional e civilizado*, diz Aristóteles, *é o primeiro entre os animais, ou é o último quando vive sem lei e sem justiça.*

II. — **Os Estóicos.** — Devemos dizer com os Estóicos que a paixão e sempre mal, doença, vício, obstáculo, e que todos os nossos esforços devem suprimi-la para chegarmos à *apatia* (ἀπάθεια), sem a qual não pode haver virtude nem vida racional?

1. Certamente que não; e a primeira razão é a impossibilidade absoluta de semelhante empresa. Por mais que façamos, a sensibilidade será sempre elemento essencial de nossa natureza. Ora é impossível que o homem se despoje da sua natureza, que não sinta atractivo pelo prazer ou aversão ao sofrimento. Fazer consistir a virtude na ausência de toda a paixão é limitar os tiranos de que fala Tácito, que não reconhecem outra paz senão a que reina entre os mortos; é condenar-nos, depois de alguns esforços infrutuosos, a repetir o que Bruto disse ao expirar: *Virtude, tu és apenas uma palavra!*

2. Mais ainda: não sòmente não podemos extinguir a paixão, mas, se fosse possível, não deveríamos intentá-lo, porque a a paixão é útil ao homem; tem a sua razão de ser na vida e não poderíamos renunciar à paixão sem deixarmos de ser homens. Não basta a inteligência que concebe e a vontade

que decide; se não sentíssemos algum atractivo poderoso, um pouco de paixão e entusiasmo, nunca faríamos nada de grande e generoso.

De resto, esta *apatia* que os Estóicos preconizam em nome da razão é até contrária à mesma razão e aos nossos melhores instintos. Com efeito, ser insensível a tudo o que acontece de bom ou mau a nós e aos outros, não ter compaixão pela desgraça, não ter coração para com o próximo; mais ainda, ver na simpatia fraqueza, doença, vício, não é elevar-nos acima do homem, mas cair muito mais abaixo. *Quid enim interest*, diz Cícero, *motu animi sublato, non dico inter hominem et pecudem, sed inter hominem et saxum, aut truncum, aut quidvis generis ejusdem?* (De amicitia). Alguém disse: *qui veut faire l'ange, fait la bete* (1).

Eis aqui como estas duas teorias, partindo de pontos tão opostos, chegam ao mesmo resultado, que é fazer descer o homem abaixo do nível do animal.

III. — **Conclusão.** — Todavia convém dizer que tanto os Epicuristas como os Estóicos tiveram razão em afirmar que a lei do homem consistia em viver segundo a natureza; o erro estava em desconhecerem qual era a verdadeira e completa natureza do homem. Os primeiros faziam consistir a natureza completa do homem na sensibilidade e na animalidade; os segundos reduziam-na sòmente à razão. Tanto uns como outros mutilavam a natureza humana; porque o homem é essencial e indissolùvelmente *animal racional*, e por isso tanto a razão como a paixão devem desempenhar na vida o seu papel. Qual?

1. Notemos primeiramente que os sentidos e a razão não tendem para o mesmo fim imediato: aqueles desejam o prazer; esta, a ordem e a justiça; deixados a si mesmos, combatem-se e neutralizam-se. O homem não será verdadeiramente *uno* no seu ser, na acção e nas tendências enquanto não chegar a subordinar entre si estes dois elementos da sua natureza. Ora, quem deve mandar e quem deve obedecer? Será a sensibilidade, a paixão cega e fatal, ou a razão, princípio de inteligência e condição da liberdade? Propor semelhante pergunta equivale a resolvê-la.

2. Portanto o dever da paixão é obedecer. É essencialmente meio. Não sendo boa ou má em si mesma, será uma coisa ou outra segundo o uso que dela fizermos. É força, impulso útil ou funesto conforme a direcção que lhe imprimirmos. É precioso auxiliar quando a sujeitamos, mas conduz-nos ao abismo se dominar.

3. Não suprimamos pois a paixão, como desejam os Estóicos; não a tomemos como guia, como aconselham os Epicuristas; mas saibamos ajudar-nos dela para cumprirmos os nossos deveres. Sejamos sempre senhores dela, porque é de natureza invasora: ou sobe ao trono ou está em ferros.

Não esqueçamos que a grande doença da alma, a única incurável é a frieza. Sem paixões nada faremos de grandioso. O talento, a eloquência, a coragem e até a virtude são efeitos das paixões; mas paixões submetidas, refreadas e governadas.

---

(1) La Fontaine mofa alegremente desta falsa sabedoria, personificando-a no filósofo Scita, que, tendo verificado nas suas viagens os óptimos efeitos da poda das árvores, quando voltou para o seu país aconselhou e pôs em prática por si mesmo um universal corte das árvores:

Bientôt
...Tout languit, tout meurt. Ce Scythe exprime bien
Un indiscret Stoicien.
Celui-ci retranche de l'âme
Désirs et passions, le bon et le mauvais,
Jusqu'aux plus innocents souhaits.
Contre de telles gens, quant à moi, je réclame;
Ils ôtent de nos cœurs le principal ressort:
Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort.

CAPÍTULO IV

A SIMPATIA E A IMITAÇÃO

Depois de termos estudado em todas as suas formas o fenómeno afectivo, convém que nos detenhamos num dos seus traços característicos, que é ser *contagioso*, isto é, propagar-se num meio sensível.

ART. I. — A simpatia

§ 1. — **Natureza.** — 1. Na linguagem filosófica, que é rigorosamente conforme à etimologia (σύν, παθεῖν), a palavra *simpatia* significa a disposição dos seres sensíveis para compartilharem espontâneamente os sentimentos daqueles com quem vivem.

Sendo os animais dotados de sensibilidade, também eles são susceptíveis de experimentar simpatia.

2. A simpatia tem sempre como ponto de partida um fenómeno orgânico nervoso, que nos faz vibrar a uníssono com o meio sensível em que nos encontramos, Este uníssono é tanto mais perfeito e tanto mais fácil de se estabelecer, quanto maior analogia tiverem os organismos, afinando assim pelo mesmo diapasão.

Em certos casos a simpatia parece puramente orgânica; como por exemplo, o contágio do bocejo ou do riso desenfreado.

3. Como é que se opera este contágio e como é que os sentimentos se propagam de uma consciência para as outras, visto que não temos conhecimento nem acção directa nas almas dos nossos semelhantes?

Para o compreender basta lembrar que todo o sentimento, por mais ténue que seja, traduz-se cá fora por alguma modificação corporal; por outro lado, sabemos que qualquer representação um pouco viva dum sentimento é suficiente para causar, no que é testemunha do facto, algo deste sentimento.

Podemos portanto afirmar que é por meio da imaginação que as emoções e sentimentos dos outros se repercutem simpàticamente em nós.

§ 2. — **Leis da simpatia.** — Podemos formular as leis seguintes, que regem a simpatia e as causas, que lhe modificam a intensidade:

1. A intensidade do fenómeno da simpatia depende primeiramente da força do sentimento, que lhe serve de ponto de partida.

2. Tanto mais fortemente simpatizamos, quanto mais atraente for a natureza que nos transmite o sentimento em razão do amor ou da inspiração, que nos inspira.

3. O terceiro factor, que influi poderosamente na intensidade do fenómeno da simpatia, é o grau de impressionabilidade de quem o recebe.

4. Finalmente, a corrente de simpatia adquire nova força com o número daqueles que a experimentam juntamente. Porque os membros de uma assembleia e os espectadores da mesma cena não se limitam a vibrar isoladamente debaixo da acção que os apaixona: mas reagem uns sobre os outros, e o sentimento de cada um multiplica-se pelo sentimento de todos (1).

— Resumindo, pode dizer-se que em igualdade de circunstâncias a acção simpática será tanto mais intensa, quanto mais viva é a primeira emoção, mais poderosa e vibrante é a natureza que a transmite, e mais nervoso e impressionável é o organismo que a recebe.

ART. I. — **A imitação**

§ 1. — Natureza da imitação espontânea.

1. O primeiro efeito e sinal exterior da simpatia é a *imitação*. Tratamos aqui da imitação instintiva e automática, que nos leva, sem o pensarmos, a imitar as pessoas com quem convivemos, a reproduzir espontâneamente as suas expressões da fisionomia, os seus movimentos e atitudes. De facto o riso provoca o riso, e o choro é contagioso. Numa palavra, *fazer o que vemos fazer*, é a lei da simpatia, do mesmo modo que *fazer o que já fizemos*

---

(1) O que se chama *Psicologia das multidões* tem precisamente por objecto estudar esta modificação especial que sofre a mentalidade dos indivíduos, pelo só facto de estarem reunidos. (Veja-se Gab. Tarde, *L'opinion et la foule)*.

Com efeito, quando várias pessoas, diferentes entre si no carácter, na cultura de espírito e condição social se encontram juntas em número mais ou menos considerável, e submetidas a uma emoção comum, manifesta-se nessa colectividade um espírito, que não é a soma mas o produto de todos os espíritos individuais, e que difere de cada um deles e de todos. Por este espírito colectivo, que parece subsistir em cada indivíduo o espírito próprio, não entendemos evidentemente uma *realidade* distinta do conjunto dos espíritos individuais, mas sòmente a maneira especial de reagir manifestada por cada um desses espíritos, pelo facto ùnicamente de estarem reunidos; de modo que cada um pensa, sente e opera diversamente do que faria se estivesse deixado só a si mesmo. (Veja-se acima: *Psicologia comparada*, p. 20). Nota-se geralmente, segundo as leis antes expostas, que são as personalidades mais salientes e as imaginações mais fortes, que dão o tom e arrastam as massas após si; do mesmo modo, são as opiniões mais avançadas e as paixões vivas que levam ordinàriamente de vencida os movimentos mais calmos e as opiniões mais moderadas.

É por isso que em tempo de revolução vemos os homens mais pacíficos associarem-se às maiores violências da multidão ululante, e em tempo de guerra vemos os soldados mais aguerridos serem vítimas dos pânicos mais absurdos. Igualmente por ocasião de certas manifestações públicas de piedade, há homens, aliás bem pouco religiosos, que levados pelo entusiasmo geral se comovem e praticam actos de que eles são os primeiros a se admirar.

As causas deste fenómeno são a simpatia, o instinto da imitação e o contágio do exemplo, actuando neste meio particularmente vibrante, impressionável e fermentável, que se chama multidão.

é a lei do hábito. Pois o hábito é simplesmente a imitação maquinal de si mesmo, como a simpatia é o princípio da imitação dos outros.

E, numa ordem mais elevada, o mesmo instinto reforçado pela admiração e entusiasmo, leva-nos a imitar as atitudes nobres, ou as grandes acções que as belas-artes nos manifestam, onde o bem se torna simpático por se mostrar revestido da beleza; ora, não podemos amar e admirar, isto é, simpatizar, sem sermos levados à imitação.

2. Falta agora explicar o mecanismo desta mímica involuntária. Comecemos por lembrar-nos que toda a imagem é motriz na proporção da sua nitidez e vivacidade; de modo que a vista de um acto ou de um movimento produz naturalmente naquele que o presenceia a tendência mais ou menos pronunciada para o reproduzir; mais ainda, esta imagem é já em si mesma princípio desse acto e esboço desse movimento (Veja-se a p. 83).

Contudo a imagem, ordinàriamente, é demasiado fraca para realizar esse movimento completo. Ora a simpatia faz precisamente aumentar a força motriz da imagem, excitando-a por meio do sentimento que a acompanha; e, por conseguinte, provoca a sua completa realização.

O que chamamos *instinto de imitação* não é, portanto, na re lidade senão a consequência da força da imagem, tornada mais excitante e mais eficaz por meio da simpatia. Deste modo a imagem, o sentimento e a acção formam como três anéis da mesma cadeia na qual inconscientemente passamos de um ao outro.

§ 2. — Consequência: A força contagiosa do exemplo.

Fàcilmente se compreende, pois, a força contagiosa que tem o exemplo e donde lhe vem esta eficácia persuasiva, de si muito superior à dos conselhos e preceitos.

O preceito em si é frio e abstracto; o exemplo é concreto, simpático e afectivo. O preceito dirige-se sòmente à razão; o exemplo empolga o homem inteiramente: *Verba movent, exempla trahunt.*

§ 3. — **Leis do exemplo.** — As leis do exemplo, como é fácil de ver, são as mesmas que as da simpatia:

1. A força do exemplo depende em primeiro lugar do relevo da imagem que ele nos apresenta. Sendo a imagem de um acto começo desse acto, e por outro lado tendendo o acto começado a terminar-se por si mesmo, é evidente que esse acto com tanta maior certeza se realizará, com quanto maior vigor for começado e mais penetrante for a imagem que o esboçou.

2. Em segundo lugar, a força do exemplo depende da natureza do acto sugerido; por isso o instinto da imitação é mais

vivamente solicitado, por actos de fácil execução, a que somos naturalmente inclinados, e que nos prometem maior prazer.

3. O exemplo tem mais força e autoridade quando vem de pessoas que mais amamos ou estimamos.

Por motivo análogo, o contágio do exemplo aumenta na proporção do número daqueles que o dão (1).

4. Ultima lei. A sugestão do exemplo é tanto mais infalível, quanto mais fraca, nervosa e impressionável é a pessoa sugestionada.

Por esta razão se explica a facilidade com que as crianças, os apaixonados e os nevróticos se deixam influenciar por aquelas pessoas com quem convivem.

— Todas estas leis nos ajudam a compreender a acção extraordinàriamente desmoralizadora, que exercem certos espectáculos singularmente perturbadores, ou a sua reprodução no cimena, ou sòmente a sua descrição em livros, revistas ou mesmo nos simples relatos policiais ou judiciais, com pormenores atrozes ou refinadamente obscenos, e representações coloridas que o fabrico moderno lhes ajunta. Tudo isto é mais que suficiente para produzir nos cérebros mal equilibrados a vertigem mental, que faz passar, com facilidade aterradora, da imagem do crime à sua realização.

---

(1) Assim se explica a força da *moda*. Vem-lhe principalmente do instinto de imitação, que nos leva a conformar o nosso exterior ao das pessoas que admiramos, com quem mais simpatizamos, que tem mais graça na maneira de vestir, de se pentear, de saudar, etc. Acontece que certas modas, mais ou menos extravagentes, inventadas por um corrilho de alguma modistas e sustentadas por aqueles que passam por *árbitros da elegância*, acabam por conquistar as graças do grande público e por impor-se às pessoas mais ajuizadas, ùnicamente por medo de se singularizarem. É a confirmação do conhecido provérbio: «Os loucos inventam as modas e as pessoas ajuizadas seguem-nas».

LIVRO QUARTO

A VIDA ACTIVA

1. Sendo a vida essencialmente força, é evidente que a actividade não é tanto faculdade particular do ser vivente, como o substracto comum de todas as faculdades.

Ainda que a vida é essencialmente activa, está bem longe de o ser no mesmo grau em todas as suas operações. Como afirma Condillac, *o ser é activo ou passivo conforme a causa do efeito produzido está nele ou fora dele.*

A faculdade activa por excelência é a *vontade;* é no acto livre que o ser vivo, determinando-se a si mesmo, é mais plenamente agente. Esta é a razão porque na psicologia a palavra *actividade* está de modo particular reservada à actividade voluntária.

2. A actividade humana, porém, não começa sob a forma voluntária e reflectida.

a) Ao princípio é espontânea, cega e fatal como no animal; é o **instinto.**

b) Depois, pouco a pouco, ao tomar o homem consciência de si mesmo, dos seus fins e meios de acção, a actividade torna-se reflectida, inteligente e livre; é a **vontade.**

c) Finalmente, pelo frequente exercício a actividade perde insensìvelmente esses caracteres e volta de novo a ser espontânea e automática; é o **hábito.**

Tais são as três formas que pode ter a actividade humana.

Contudo, como é fácil de ver, esta distinção não é de modo algum exclusivista, pois a análise minuciosa poderia fàcilmente distinguir na maior parte dos nossos actos uma parte de instinto outra de vontade e outra de hábito.

Por isso é mais científico reduzir a actividade a duas formas mais diferenciadas: a espontânea, mais ou menos maquinal; e a reflectida e deliberada.

Dividiremos, portanto, o estudo da *Vida activa* em duas secções: A primeira tratará do **instinto** e do **hábito,** à qual ajuntaremos um capítulo especial sobre o *automatismo* psicológico. A segunda compreenderá a **vontade** e o **livre arbítrio.**

Secção primeira. — ACTIVIDADE ESPONTÂNEA

CAPÍTULO I

O INSTINTO

1. **Noção geral de instinto.** — O instinto (ἐν-στίζειν, *estimular*, *aguilhoar) é o impulso interior, que leva o animal a praticar certos actos úteis ao indivíduo ou à espécie, sem que lhes conheça o fim ou a conveniência.*

Em princípio, o instinto não difere essencialmente da inclinação, tal como precedentemente a definimos; tanto um como o outros são tendências inatas para produzir certos actos. Contudo pode dizer-se que a inclinação é pròpriamente a força do instinto, ao passo que este se refere à maneira especial como a inclinação se exerce.

Por este motivo a inclinação é sempre mais ou menos vaga e geral, e como tal, idêntica em todo o ser que vive e se sente viver; ao passo que o instinto tem qualquer coisa de mais precioso, que o torna diferente segundo os organismos.

2. **Classificação dos instintos.** — Por isso podemos classificar os instintos em três categorias, que correspondem às das inclinações:

a) Os instintos *individuais* dizem respeito à conservação do indivíduo.

b) Os instintos *domésticos* referem-se à conservação da espécie.

c) Emfim os instintos *sociais* reunem os indivíduos em aglomerações mais ou menos numerosas, quer permanentes quer passageiras, para caçar como nos lobos, ou para viajarem juntos como nos arenques, nas andorinhas, etc.

3. Também o homem está submetido à lei do instinto; contudo a reflexão e a vontade não tardam a intervir e acabam por substituir o instinto quase completamente. Pelo contrário, a vida instintiva é o estado natural e definitivo do animal; e quanto este é menos «inteligente», mais o instinto aparece na sua pureza nativa. Convém, pois, estudá-lo nos animais inferiores.

ART. I. — **Caracteres do instinto**

§ 1. — **Ignorância do fim.**

A actividade inteligente conhece o fim para que tende, e a adaptação dos meios de que usa para o atingir; o instinto é **cego.** Não porque funcione sem percepção, mas neste sentido: a finalidade do acto, e consequentemente a apropriação dos meios, escapam em absoluto à consciência do sujeito.

De facto grande número de insectos morre antes da eclosão dos ovos; portanto não conhecem nunca os filhos, nem estes conhecem os pais. Nenhuma experiência, nenhuma educação pôde ensinar aos primeiros os costumes dos seus antepassados nem aos segundos as verdadeiras necessidades da sua progenitura. Uns e outros na sua actividade cedem pois a um impulso, cujo fim e causa ignoram.

§ 2. — **Especialidade restrita e uniformidade.**

Outro carácter do instinto é a especialidade restrita e a uniformidade em todos os indivíduos da mesma espécie.

A razão, diz Descartes, *é instrumento universal* que se dirige por princípios gerais. Pelo contrário o instinto é particular; impele o animal a executar certos actos fixos em circunstâncias determinadas e de modo uniforme, dentro da mesma espécie (¹).

§ 3. — **Perfeição imediata e infalível.**

A actividade inteligente desenvolve-se pouco a pouco pelo exercício. O animal, pelo contrário, desde que adquiriu o desenvolvimento devido, guiado pelo instinto opera sem aprendizagem e sem andar às apalpadelas (²).

§ 4. — **Imobilidade e ausência do progresso.**

A inteligência concebe em todas as coisas um ideal de perfeição, que faz com que ela não se contente com o bom, mas tenda ao melhor, ao progresso.

A actividade instintiva, pelo contrário, não é capaz de progresso nem no indivíduo nem na espécie. «Ao fim de alguns meses,

---

(¹) Não se deve exagerar este carácter de uniformidade. De feito, o instinto não exclui certa amplidão; e a uniformidade que o caracteriza está limitada mais ao *género* do que à *espécie* última; assim uma ave fará o ninho com substâncias fofas (lã, algodão, seda, etc.), outras com substâncias *duras* (ramos, raizes ou barro).

(²) Também aqui não devemos exagerar. O instinto não é uma espécie de inspiração absolutamente *infalível*, completamente independente das circunstâncias exteriores; em certos casos bastante frequentes o instinto pode falhar. Observa-se, por exemplo, que certas moscas enganadas pelo cheiro da carne podre que exalam certas orquídeas, depositam os ovos no cálix dessas flores e condenam assim a prole a morrer de inanição. Todos sabemos que a galinha tão assìduamente choca ovos de gesso como os que ela realmente pôs.

diz Bossuet, o animal é o que será toda a vida, e a sua espécie ao fim de mil anos será o que era no princípio» (1).

§ 5. — Fatalidade.

A actividade inteligente é livre na escolha dos fins e no emprego dos meios: determina-se a si mesma. A actividade instintiva, pelo contrário, é *fatal*, isto é, necessàriamente determinada pelas circunstânscias; o animal está sujeito aos instintos, não os governa; e dois animais submetidos às mesmas influências agirão fatalmente da mesma forma.

ART. II. — **Natureza e mecanismo do instinto**

Qual é, pois, a natureza do instinto? Qual o mecanismo desta actividade tão segura, tão pronta, tão infalível, e que apesar disso não supõe aprendizagem alguma?

§ 1. — O instinto difere da actividade inteligente.

Montaigne pretende igualar o intinto à actividade inteligente. «Vede, diz ele, as abelhas, as formigas, os castores; que arte admirável! Que engenhosas construções! O homem não conseguiria fazer o mesmo sem raciocinar, calcular e prever. Logo os animais raciocinam, prevêem e calculam».

— Qual será a resposta?

1. Não se pode negar que há adaptação entre os actos instintivos e a conservação dos indivíduos e da espécie; é necessário portanto afirmar a intervenção de uma razão, porque sòmente a razão é capaz de adaptar os meios ao fim. Mas trata-se precisamente de saber, se a razão que dirige os animais, é uma razão própria deles, ou a do Criador que estabeleceu de antemão essa harmonia admirável entre os seus actos e as suas necessidades verdadeiras. «É muito diferente, diz Bossuet, fazer tudo convenientemente e conhecer essa conveniência». *(Conn. de Dieu et de soi-même*, c. v.).

Com efeito, se os animais tivessem razão em grau qualquer, servir-se-iam de instrumentos, seriam capazes de progresso, etc.

2. Além disso seria necessário admitir em certas espécies inferiores inteligência mais perfeita do que no homem e até

---

(1) Contudo esta imutabilidade não exlui certo progresso. A experiência torna a raposa mais prudente; o exercício da caça desenvolve o instinto do cão, etc. Por outro lado, a educação pode transformar certos instintos; adestra-se o cão de caça a trazer a seu amo a presa que lhe disputaria se não estivesse adestrado; o cão do gado aprende a guardar e a defender as ovelhas, que seus antepassados selvagens teriam devorado; e estas transformações tornam-se transmissíveis por hereditariedade. Mas estes desvios do instinto primitivo não se obtêm nem se conservam senão à força de artifícios; quando o animal fica abandonado a si mesmo, não tarda a retomar os costumes da raça.

verdadeiro génio. Como diz Cuvier: «Os actos por vezes tão complicados do instinto, para se poderem atribuir à inteligência, requereriam previsões e conhecimentos infinitamente superiores aos que poderíamos admitir nas espécies que os executam. Tanto mais, que estas operações se tornam mais singulares e complicadas à medida que os animais pertencem a classes inferiores, e mais estúpidas em tudo o mais».

§ 2. — O instinto também não é simples mecanismo e automatismo.

1. Descartes, Malebranche e nos nossos dias Maudsley caíram no excesso contrário, fazendo dos animais meros autómatos e do instinto simples mecanismo.

— Não é difícil persuadir-nos, considerando os sinais que eles nos dão e os órgãos de que são dotados, que os animais sentem; que ao menos alguns deles imaginam, se lembram, temem, etc. Ora todos estes fenómenos não podem ser efeito de puros mecanismos.

2. Opinião análoga a esta é a de Herbert Spencer, que afirma ser o instinto mero **reflexo composto.**

O reflexo simples consiste na reacção de um só músculo a uma só excitação. Ora pode acontecer diz H. Spencer, que uma única excitação ponha em movimento, num organismo suficientemente complicado e especializado, grupos cada vez mais numerosos de fibras musculares. É o que chamamos *reflexo composto*, que vem a ser precisamente o instinto.

— Esta explicação não é mais admissível que a precedente. Assentemos, com efeito, que entre o acto reflexo e o instintivo há esta diferença radical: o primeiro pode explicar-se por um proceso meramente orgânico, ao passo que o segundo exige, além disso, vários intermediários psicológicos. Ora é impossível explicar por meio do reflexo, isto é, pelo puro mecanismo, o mais pequeno fenómeno da consciência. (Ver mais adiante, *Apêndice)*.

§ 3. — Verdadeira natureza e mecanismo do instinto.

Qual é, pois sob o ponto de vista psicológico, o mecanismo do instinto? — Analisando o acto instintivo, descobrimos nele primeiramente:

1. *A inclinaçúo primitiva*, a *necessidade inata de agir* resultante da organização especial do ser. Com efeito, todo o vivente tende a conservar-se, a desenvolver-se, a reproduzir-se.

2. Esta necessidade de agir exprime-se por um *mal-estar* mais ou menos intenso, que o animal não pode acalmar, senão pondo em prática certos actos. É necessário portanto admitir, como segundo elemento do instinto, uma *sensação mais ou menos dolo-*

rosa, que estimula o animal a agir de certo modo. Esta é a razão porque a planta não possui instintos pròpriamente ditos, por estar desprovida da sensibilidade.

3. O instinto supõe, além disso, certo *discernimento* dos objectos, a representação mais ou menos confusa dos actos pelos quais a necessidade se poderá satisfazer.

4. Ajuntemos finalmente, como último elemento do instinto certas *sensações* e *percepções* actuais que despertam a inclinação, excitam a necessidade e determinam imediatamente o acto com todos os preliminares orgânicos que supõe.

Podemos, pois, definir o instinto: **A disposição natural para realizar, sob a influência de solicitações internas e de certas excitações exteriores, uma série de actos providencialmente adaptados a fins úteis ao indivíduo ou à espécie.**

Devemos confessar que, apesar destas explicações lançarem alguma luz sobre o instinto, estão longe de lhe desvendar todo o mistério. Fica sempre de pé a dificuldade de explicar como e qual é o sentido, por meio do qual se fazem estas representações e este discernimento. Como, por exemplo, certos insectos podem mostrar tão grande solicitude pela prole que nunca hão-de conhecer, pois morrem sempre antes da eclosão dos ovos.

ART. III. — **Origem do instinto**

§ 1. — **O instinto não é o resultado de um hábito individual.**

1. Condillac afirma que o instinto é simplesmente o resultado de um hábito individual. Segundo este filósofo, cada animal começa a operar guiado pela actividade inteligente; pouco a pouco forma-se o hábito, e a acção torna-se gradualmente instintiva. — Esta hipótese não se pode sustentar.

a) Não se pode admitir que o animal tenha sido alguma vez dirigido pela razão nas suas operações.

b) O hábito adquire-se pouco a pouco e forma-se gradualmente; ora nós verificamos que o animal atinge a perfeição logo desde o começo.

c) Finalmente, sem cometer círculo vicioso não podemos reduzir o instinto ao hábito, porque este supõe a tendência instintiva a agir que explique ao menos o primeiro acto. Portanto o hábito, longe de ser o primeiro princípio da acção, supõe necessàriamente algum instinto, de que é o prolongamento ou a modificação.

2. Segundo Buffon o instinto é o simples efeito da educação. Falta só provar de quem é que os animais receberam a educação. Como já dissemos, muitas espécies nunca conhecem os pais.

§ 2. — **O instinto não é um hábito adquirido pela raça. — Sua verdadeira origem.** — Lamarck e Darwin não resolvem melhor a dificuldade, recorrendo à *hereditariedade*, fazendo do instinto um hábito adquirido pelos antepassados e transmitido à posteridade pela geração. (Veja-se na Metafísica — *O Transformismo*).

A questão da origem do instinto está ìntimamente ligada ao problema da origem das espécies.

Se admitirmos que as espécies foram criadas com todos os caracteres essenciais que hoje possuem, devemos admitir também que elas o foram com todos os instintos especiais, desde então fixados e invariáveis como elas. Pelo contrário se admitirmos, com a escola evolucionista, que as espécies se formaram progressivamente por via de diferenciação crescente, será necessário admitir também que os instintos são apenas hábitos hereditários e ançestrais formados pouco a pouco sob a influência das necessidades e dos meios.

Por isso, esta questão receberá plena solução na Metafísica, quando falarmos da origem da vida.

APÊNDICE

O ACTO INSTINTIVO E O MOVIMENTO REFLEXO

As explicações que precedem fazem com que possamos distinguir o acto instintivo do simples reflexo, com o qual vários filósofos o pretendem identificar.

I. — **Diferenças.** — Acto *reflexo* é um género de movimento no qual o influxo nervoso, depois de ter seguido a direcção do nervo centrípeto ou sensitivo, é bruscamente *reflectido* pela célula nervosa na direcção do nervo centrífugo ou motor. Como exemplo do reflexo simples podemos citar o levantar da perna provocado pela percussão do tendão da rótula.

1. O reflexo é, pois, movimento puramente orgânico provocado ùnicamente pela irritabilidade dos tecidos; por isso não supõe necessàriamente sensação alguma precedente nem mesmo a vida, como se pode verificar operando em animais recentemente decapitados. Vemos, por exemplo, a rã depois de mutilada nadar quando se põe na água, e a mosca alisar as asas, etc. A corrente eléctrica provoca no cadáver dos supliciados o pestanejar das palpebras, a dilatação e a contracção da nupila, as palpitações do coração, etc.

O acto instintivo, pelo contrário, não se pode explicar pelo simples jogo do organismo. Exige um intermediário psicológico; supõe que, antes de excitar os nervos motores que hão-de determinar o movimento, a impressão feita nos nervos sensitivos provocou no sujeito a sensação e a representação mais ou menos vaga do acto que se vai pôr.

Assim é pròpriamente a *sensação* da fome que impele o bezerro a mamar; é a *vista* da mosca presa na sua teia que leva a aranha a precipitar-se sobre ela; é a *vista* do lobo que faz instintivamente tremer e fugir a ovelha.

2. Daqui se segue que a excitação externa, que é a causa directa do reflexo, não é para o acto instintivo senão a ocasião que lhe provocara a exis-

tência sob o impulso interno das tendências motrizes do organismo. Além disso, esta ocasião só actua com intermitências e periòdicamente conforme a necessidade o pede; ao passo que o reflexo produz-se infalìvelmente sob a excitação vinda de fora.

3. Notemos ainda que o acto instintivo apresenta complexidade muito maior que o reflexo; pois é constituído por uma série de movimentos concatenados entre si e que contribuem à produção de um acto total sem relação alguma directa com a excitação externa.

4. Finalmente outra diferença: sendo o acto instintivo sempre consciente, pode no homem vir a ser voluntário, como sucede nos actos de engolir e de respirar; ao passo que o acto reflexo, sendo inconsciente no seu princípio, não pertence nunca ao domínio da vontade. Isto não impede que certos actos, voluntários na sua origem, possam em razão de um longo hábito tornar-se instintivos e até reflexos, como acontece a certos tiques nervosos. Por isso compreende-se que o acto reflexo seja do domínio da filosofia, ao passo que o estudo do instinto pertence de direito à psicologia.

II. — **Pontos de semelhança.** — 1. Contudo estas duas ordens de fenómenos, posto que essencialmente distintas, estão de ordinário ìntimamente unidas, e são como que o prolongamento uma da outra. Assim na função da nutrição a fome impele o animal a comer: é a função do instinto; mas a digestão, que é a sua consequência (secreção dos sucos, movimentos peristálticos, etc.), é puro reflexo.

2. Daí nasce a dificuldade, que muitas vezes experimentamos, de distinguir com exactidão qual é a parte que toca a cada um; e até de decidir se tal acto em particular é instintivo ou simplesmente reflexo. Deste modo é disputável se o acto de mamar na criança recém-nascida é reflexo ou instintivo. Tudo o que se pode afirmar, é que se bastasse tocar com o dedo nos lábios da criança para ela começar a chupar, como basta que lhe façam cócegas na pituitária para logo espirrar, o acto é puramente orgânico e simplesmente reflexo. Mas, se os nervos sensitivos devem primeiramente provocar na criança algum mal-estar ou necessidade sentida, isto é, uma modificação psicológica qualquer, que por sua vez determina a excitação dos nervos motores, o acto é instintivo; e depois virá a ser voluntário. Ora, este parece ser o caso.

CAPÍTULO II

O HÁBITO

ART. I. — Caracteres essenciais do hábito

§ 1. — **Natureza do hábito.** — 1. Em sentido muito geral e puramente etimológico, o hábito (de *habere;* em grego: ἕξις de ἔχειν) é a propriedade que tem o ser de conservar as modificações recebidas.

Entendido deste modo, o hábito reduz-se em suma à inércia.

Mas, não obstante as afirmações de Aug. Comte, W. James e outros depois de Descartes, não é esta a verdadeira natureza do hábito pròpriamente dito.

2. Em sentido próprio, o hábito consiste, não simplesmente na *modificação recebida* e *conservada passivamente*, mas na *tendência*, na *maior facilidade para agir ou para reagir* de certa maneira, adquirida ùnicamente pelo facto de ter já operado assim. Ora, o ser material não possuindo em si o princípio de seus actos não poderá adquirir tendências ou facilidade de acção.

Além disso, todo o acto produzido pelo vivente deixa nele um vestígio; ora, é uma lei que toda a actividade tende naturalmente a seguir a *linha de menor resistência*. Portanto tornando-se mais fracas certas resistências, o primeiro acto determina no vivente uma facilidade maior para produzir outros actos semelhantes; nisto consiste pròpriamente o *elemento activo* do hábito.

3. Conclui-se que o elemento activo não se encontra senão nos seres vivos. O hábito pròpriamente dito é, pois, uma lei da vida, que não se encontra no mundo inorgânico, porque é próprio do ser vivente acumular força quando actua.

Podemos, pois, definir o hábito: **A aptidão adquirida para produzir certos actos com tanto maior facilidade, quanto mais vezes eles forem realizados.**

4. Já estudámos, a propósito da memória e da associação, o mecanismo mental e ao mesmo tempo cerebral que explica a tendência que tem o ser vivo a repetir o que já fez (Veja-se a *Associação das ideias*, p. 85 e sg.).

Vimos que a *repetição* frequente do acto não é indispensável para o adquirir, e que um acto só bastante enérgico ou suficientemente prolongado basta para produzir um hábito.

Mais ainda; pode afirmar-se que o verdadeiro princípio do hábito reside no primeiro acto por mais ténue que seja; porque, se o primeiro acto não produzisse no ser disposição alguma para a reprodução, não há motivo algum para que não se diga o mesmo do segundo e do terceiro; o hábito nunca se formaria. De facto um só acto é um hábito *começado*.

5. Contudo ainda que a repetição não é necessária para se formar o hábito, concebe-se que contribua sempre para o desenvolver e fortificar. — Em suma, em igualdade de circunstâncias, a tendência e a facilidade de reproduzir um acto são tanto maiores:

a) quanto *mais vezes* for executado;
b) quanto maior for a *intensidade* e a *duração;*
c) quanto mais *curtos* forem os *intervalos* entre os actos.

§ 2. — O hábito e o instinto.

O hábito apresenta certas analogias com o instinto, que provocaram confusões a vários filósofos.

1. Reid afirma que o *hábito é um instinto adquirido*, *como o instinto é um hábito inato*. É grande erro.

Não há dúvida que o hábito, assim como o instinto, segue mais ou menos a lei do automatismo; mas:

a) O instinto constitui uma inclinação primitiva; o hábito é de formação posterior.

b) O instinto é sensìvelmente *imutável*, *comum* a todos os indivíduos da mesma espécie. O hábito, pelo contrário, é *particular* a certos indivíduos, essencialmente *variável;* supõe, por vezes, uma longa aprendizagem.

c) O instinto tem por objecto os actos *indispensáveis* à conservação do indivíduo e da espécie; o hábito tem por objecto só o que não interessa imediatamente à existência.

2. Aristóteles, portanto, tem razão, quando diz que o *hábito é uma segunda natureza*. Primeiramente é *natureza*, isto é, princípio e necessidade de agir, mas natureza *segunda*, isto é, natureza adquirida, acrescentada e como que enxertada na primeira.

Darwin e T. Reid caem em círculo vicioso pretendendo reduzir o instinto ao hábito.

ART. II. — **Diversas espécies de hábitos**

§ 1. — **Hábitos activos e passivos.**

Os hábitos podem primeiramente dividir-se em duas grandes categorias, segundo os seus objectos são *acções que devemos praticar*, ou *sensações* e *impressões* físicas e morais *que devemos experimentar*. Os primeiros chamam-se *hábitos activos;* os outros *hábitos passivos*. O hábito **activo** define-se: *a tendência para reproduzir certos actos tanto mais fàcilmente quanto eles forem mais vezes repetidos*. O hábito **passivo** define-se: *a disposição para sentir tanto menos certos estados quanto eles forem mais prolongados*. Contudo, tendo todos os nossos actos uma parte mais ou menos considerável de actividade e passividade, compreende-se que esta distinção não é absoluta. Reserva-se o nome de hábitos *activos* àqueles onde predomina a actividade, como são: os hábitos motores, intelectuais e sobretudo voluntários; ao passo que os hábitos da sensibilidade e, com mais razão ainda, os hábitos orgânicos chamam-se de preferência *passivos*.

§ 2. — **Classificação dos hábitos, segundo as funções que afectam.**

Sob um ponto de vista muito menos geral, podemos dividir os hábitos segundo a função ou o órgão que afectam.

1. Assim colocaremos no número dos hábitos *passivos:*

a) Os hábitos da *sensibilidade* física ou moral, pelos quais nos tornamos pouco a pouco insensíveis a certas impressões e sentimentos.

b) Os hábitos *fisiológicos*, pelos quais um organismo pouco a pouco se adapta a viver sob tal regime ou em tal meio.

2. Entre os hábitos *activos* notaremos:

a) Os *hábitos musculares* ou *motores*, que tornam flexíveis os membros e os acostumam a certos movimentos mais ou menos complicados.

b) Os hábitos *intelectuais*, que têm por objecto alguma das nossas faculdades cognoscitivas. Adquire-se o hábito da reflexão, da observação, do raciocínio. As percepções adquiridas, as variedades da memória, da imaginação e da associação das ideias, são outros tantos hábitos mentais.

c) Finalmente os hábitos da *vontade*. Tais são:

α) Os hábitos que têm por objecto directo a *faculdade* de querer. Assim pelo exercício chegamos a formar uma vontade pronta, enérgica, perseverante.

β) Os hábitos morais, que dependem do *motivo* pelo qual a vontade se acostumou a determinar-se. A *virtude* e o *vício* são hábitos morais.

3. Podemos ainda distinguir os hábitos *gerais* e os hábitos *particulares* conforme a extensão dos actos que eles abrangem.

As vantagens e a superioridade dos primeiros são evidentes: porque, ainda que não nos ponham em estado de executar com a mesma perfeição este ou aquele acto particular, pelo facto de se estenderem a todos os actos da mesma natureza, proporcionam-nos maiores recursos e preparam-nos melhor para a vida.

ART. III. — **Leis do hábito**

§ 1. — Leis do hábito activo e passivo.

Em geral, o hábito *fortifica* e *desenvolve* em nós tudo o que é *activo*, e *enfraquece e embota* tudo o que é *passivo* (1).

1. É fácil verificar a primeira lei em todas as formas da actividade; em toda a parte vemos a acção, ao começo lenta, penosa

---

(1) Esta distinção entre hábitos activos e passivos pode reduzir-se completamente a uma questão de atenção. — O uso de um sentido ou duma faculdade chama-se *acitvo* quando a atenção se aplica e se interessa pelos seus dados, em razão da sua importância ou da sua novidade; e diz-se *passivo* quando a atenção se desinteressa deles e os descura como insignificantes ou já conhecidos. A atenção é, pois, a causa de toda a diferença neste caso. Se falta, o hábito opera só e à medida que se repete o fenómeno, cai no inconsciente. Se está presente, o efeito paralisador do hábito não só se neutraliza, mas adquirimos consciência cada vez mais viva e precisa do fenómeno. Esta é a razão, como o nota Jouffroy, porque um ruído relativamente forte, ao qual nos acostumamos, já não nos distrai, precisamente por já não atrair a nossa atenção; porém, um ruído súbito muito mais fraco mas insólito, e às vezes até a cessação total do ruído, basta para nos acordar, como sucede ao moleiro quando o moinho pára, ou ao paroquiano que adormeceu durante o sermão.

e desajeitada tornar-se fácil, mais bem feita e até transformar-se em tendência e em necessidade.

2. Pelo contrário, tudo o que é passivo se enfraquece pela continuação.

O ruído do moinho ou o tique-taque do relógio no princípio não deixam dormir; mas pouco a pouco nos habituamos a ponto de já não podermos dormir sem este acompanhamento.

— O mesmo sucede à sensibilidade moral; os sentimentos de alegria e de pesar acalmam-se, se não continuados. «*Deus encarregou o tempo de consolar os infelizes*» (Joubert).

Análoga gradação se observa nos hábitos *fisiológicos*. Modificam o organismo e fazem que o que antes lhe era noviço, perca insensìvelmente este carácter, e se torne útil e até indispensável. É sabido o caso de Mitridates, que se fez refractário ao veneno, ingerindo cada dia uma quantidade cada vez maior.

§ 2. — Relações entre as leis do hábito activo e passivo.

Não obstante os seus caracteres opostos, as leis do hábito passivo são o complemento necessário das leis do hábito activo.

Com efeito o ser vivente é sempre mais ou menos *activo* em todas as suas faculdades ou funções; daí se compreende que, pela repetição do mesmo acto, a faculdade se fortaleça e triunfe mediante um esforço menor de uma resistência cada vez mais fraca, em virtude das leis do hábito passivo, e também — ao menos no ser orgânico — por causa da inércia da matéria. Daí vem uma maior facilidade de acção e diminuição do sentimento do esforço, da atenção e às vezes até da consciência.

§ 3. — Limites das leis do hábito.

É evidente que estas leis não são absolutas, mas susceptíveis de variar dentro de certos limites fixados pela *elasticidade* e *plasticidade* maiores ou menores do ser vivo.

1. Assim, um acto ou estado não podem causar hábito, quando forem contrários às leis essenciais da vida e da natureza do ser.

2. Por outro lado, a força dos músculos e a capacidade dos órgãos têm limites, que não se podem transpor impunemente.

3. O mesmo se diga das sensações: o hábito é impotente para embotar certas dores demasiado violentas, por exemplo, as da gota. Pelo contrário, certos prazeres nunca se tornam insípidos; são aqueles que resultam quer da satisfação de necessidades periódicas, quer da satisfação das exigências superiores da alma, como são os gozos intelectuais, morais e estéticos.

Quanto aos hábitos fisiológicos, compreende-se que há condições de existência, às quais um organismo, por maior que seja a sua plasticidade, não se poderia acomodar; pois as desordens que essas condições provocam reduzem-se a um estado doentio, que prolongando-se termina fatalmente pela morte (1).

APÊNDICE

VANTAGENS E INCONVENIENTES DOS HÁBITOS

Os hábitos desempenham papel fundamental na vida humana. Em princípio são muitíssimo úteis e até necessários; mas também têm certos inconvenientes; expõem-nos a certos perigos, que são como que o contrapeso das vantagens que nos dão; e podemos afirmar que, conforme o uso que fazemos deles, os hábitos são os nossos melhores aliados ou os mais temíveis inimigos.

I. — **Vantagens e inconvenientes gerais.** — 1. Em primeiro lugar os hábitos dão à nossa vida coesão e unidade. Sem eles, cada uma das nossas acções formaria como que episódios isolados, e a nossa existência achar-se-ia retalhada em instantes sem laços que os unisse. Pelos hábitos, ao contrário, todos os actos por nós praticados sobrevivem a si mesmo, e tendem a produzir outros semelhantes. Os distintos momentos de nossa vida formam deste modo, não digo já, uma cadeia necessária, — pois o livre arbítrio conserva sempre os seus direitos, — mas uma trama contínua que os torna solidários, dependentes uns dos outros, de modo que levamos sempre connosco mais ou menos as consequências felizes ou infelizes do nosso passado.

Em certo sentido, os hábitos são para o indivíduo o que a hereditariedade é para a raça: força eminentemente conservadora, que armazena e consolida os resultados adquiridos, de modo que o nosso futuro se encontra em grande parte comprometido pelo emprego que fazemos do nosso presente, o qual é, as mais das vezes, o fruto do nosso passado.

2. Fomos nós durante algum tempo perseverantes no cumprimento dos nossos deveres, na prática de actos bons? Repetindo-os consolidaram-se pouco a pouco, para formar em nós nova disposição, ou tendência para praticar o bem, que é para nós como segunda natureza, que se chama virtude. Daí em diante pelo efeito do hábito o bem, que ao começo nos era penoso, que exigia

---

(1) Em geral, a questão dos efeitos do hábito pode resumir-se deste modo: Segundo o que fica dito, o hábito consiste em que as funções e até a constituição dos órgãos se modificam pouco a pouco para se *adaptar* às circunstâncias em que se encontram, às impressões contrárias que suportam, aos esforços repetidos que devem exercer. Podem-se apresentar três casos:

a) Ou estas circunstâncias, impressões e esforços estão em proporção exacta com a constituição actual, necessidades e forças do ser; e então este conserva-se, mas fica estacionário. É o caso do equilíbrio, do *hábito contraído*.

b) Ou estas influências e agentes exteriores são muito insuficientes para as necessidades do ser, ou demasiadamente violentos e contrários às suas tendências, ou demasiado desproporcionados às suas forças; e então não se pode fazer a adaptação; o *hábito não se pode contrair*, o ser enfraquece ou se esgota; vem o definhamento, a atrofia e, finalmente, a destruição.

c) Ou enfim, e é o caso mais favorável, o esforço que se lhe pede, a impressão que suporta não ultrapassam senão *moderadamente* as necessidades presentes e os recursos actuais do organismo; e nesse caso dá-se a concentração de forças; as molas vitais distendem-se para reagir e adaptar-se às novas condições que lhe são postas; o equilíbrio estabelece-se pouco a pouco, o *hábito contrai-se*, há progresso, crescimento e desenvolvimento.

Resumindo: Vê-se que apesar de haver limite que se deve manter entre o excesso e o defeito, sob o ponto de vista do esforço e do exercício, fica sempre de pé que a energia vital renasce mais vigorosa quando se emprega, que definha por inacção e que, em suma, o repouso absoluto é ainda mais fatal a uma faculdade do que o trabalho excessivo. *Raste ich so roste ich*, dizem os alemães.

toda a energia da vontade, torna-se cada vez mais fácil; constitui para nós verdadeira necessidade, de modo que agora nos é quase tão difícil a falta, quanto antes nos custava a sua execução.

3. Infelizmente ao lado destas vantagens preciosas estão graves perigos. Se nos familiarizarmos com o bem, também nos familiarizamos com o mal e mais fàcilmente ainda, porque, se para se fazer o bem é necessário vencer-nos e subir com dificuldade a encosta, para praticar o mal basta deixar-nos levar e abandonar-nos às nossas más inclinações. Repetindo os actos viciosos, eles farão bem depressa parte da nossa natureza e tornar-se-ão para nós como necessidade. A primeira falta chama pela segunda, esta arrasta à terceira, e assim por diante cada vez mais imperiosamente. Ao princípio a vontade procura resistir, mas sentindo-se cada vez mais fraca e a sua carga mais pesada renuncia em breve à luta e acaba por se resignar à mais vergonhosa escravidão. Eis aqui como o hábito que nos eleva e salva pela virtude, pode também degradar-nos e perder-nos pelo vício.

II. — **Os hábitos e sofrimentos.** — 1. Outra vantagem muito apreciável dos hábitos é fazerem-se menos sensíveis ao sofrimento e, por isso mesmo, tornarem-nos as provas mais suportáveis. Não sòmente a dor física se amortece, mas também as penas morais se acalmam com a duração. «*Sur les ailes du temps la tristesse s'envole*», diz o poeta. Tal é o efeito benéfico do hábito, que cicatriza as chagas julgadas incuráveis e consola as tristezas que parecem eternas.

2. Contudo esta vantagem tem o seu reverso. Se o hábito embota as dores, também diminui os prazeres; rouba-nos insensìvelmente as melhores alegrias tornando-nos indiferentes a tudo aquilo que era o encanto da nossa vida. Acostumamo-nos a tudo, familiarizamo-nos com tudo. «É sempre a mesma coisa» dizemos nós: *Eadem sunt omnia semper*», diziam os antigos. Os mais belos espectáculos da natureza, as obras primas do génio humano que antes nos causavam entusiasmo, acabam por nos deixar frios. Os mais doces sentimentos do coração, as surprezas mais agradáveis tornam-se insensìvelmente insípidas e perdem toda a acção sobre nós. Numa palavra, à poesia das coisas, ao encanto da novidade, sucede a monotonia que adormenta, a saciedade que enerva, o aborrecimento que descolora a vida e reveste todas as coisas de tintas negras, que fazem que não tenhamos gosto nem interesse nem ânimo para coisa alguma.

Como reagir contra este efeito deprimente do hábito? Há um só meio: sacudir a passividade das nossas impressões, que nos paralisa, para despertar tudo o que em nós há de actividade e energias. Antes de mais nada consultemos a razão, que nos porá diante dos olhos o verdadeiro valor das coisas e a importância dos nossos deveres, que o costume nos fzaia perder de vista logo sentiremos renascer as forças e a coragem; pois é uma grande lei do hábito que ao passo que embota tudo que é passivo, desenvolve também e fortifica tudo o que em nós é activo.

III. — **Os hábitos e o progresso.** — Os hábitos são, finalmente, a condição do progresso sob todas as formas; outra vantagem cujo valor nunca poderíamos exagerar.

1. Teremos pensado neste facto? Se os nossos actos se apresentassem sempre com as mesmas dificuldades e exigissem sempre a mesma aplicação e o mesmo esforço, caminharíamos, falaríamos, pensaríamos como no primeiro dia, isto é, em lugar de caminhar e de falar, andaríamos de gatas, balbuciaríamos, aprenderíamos sem nada reter, sem nada saber; numa palavra, ficaríamos sempre crianças.

Por outro lado, na luta contra nós mesmos se tivéssemos sempre de superar as mesmas resistências, sem que a paixão perdesse nada da sua força;

sem que a vontade aumentasse, a sua o mais valente em breve trecho veria esgotada a energia moral, sucumbiria nesta luta renovada contìnuamente. Não, não há progresso se tudo recomeça sem cessar.

Pelo contrário, se o primeiro acto deixa na faculdade a disposição para ser reproduzido mais fàcilmente, parte da atenção e energia, que antes reclamava, fica disponível; poderemos empregá-la para vencer novas dificuldades, as quais por sua vez vencidas nos deixarão livres para atacar outras; e assim por diante, sempre mais e sempre melhor.

2. Mas cautela! Os hábitos, grande factor do progresso, são, às vezes o seu mais sério obstáculo. Notemos, com efeito, que os hábitos não constituem o progresso, são apenas condição, só fornecem os meios.

Os hábitos por si só limitam-se muitas vezes a subtrair os nossos actos ao domínio da reflexão, para os sujeitar à lei da inconsciência e do automatismo. Por isso, facilitando o acto, podem vir a ser princípio de decadência, porque dos homens inteligentes e livres tenderiam a fazer máquinas que continuassem a funcionar em virtude da velocidade adquirida. A *rotina;* tal é o grande perigo dos hábitos, o grande inimigo do progresso, pois que se contenta com servir-se e abusar das facilidades que lhe dão os hábitos, para prescindir do esforço, e para fazer còmodamente as mesmas coisas. Grande tentação para a nossa preguiça.

O único meio de triunfar da rotina é chamar em nossos auxílio a faculdade antagonista e complementar dos hábitos, a que chamamos reflexão, cuja propriedade é manter, e, se necessário for, colocar de novo sob o olhar da consciência as acções que o costume lhe procura incessantemente subtarir. Não é que haja necessidade de subtrair indistintamente todos os nossos actos ao automatismo; o que além de pretenção quimérica seria perder todos os benefícios dos hábitos; o essencial é fazer-se selecção. Deixemos aos hábitos a execução dos pormenores, dos quais dão tão boa conta, e entreguemos à reflexão o trabalho superior de direcção e coordenação, de que só ela é capaz. Por meio do concurso harmónico destas duas funções realizaremos todo o progresso, de que nossa natureza é susceptível, utilizando plenamente as ventagens que os hábitos nos oferecem.

IV. — **Influência social dos hábitos.** — A virtude conservadora e *estabilizadora* dos hábitos faz sentir-se na ordem das relações sociais pelo menos tanto como na vida puramente individual. «O hábito, escreve W. James, é como o *volante enorme que regulariza os movimentos da sociedade;* é o seu melhor índice de conservação. É ele que nos conserva nos limites da ordem e salva os privilegiados da fortuna dos assaltos da inveja e da pobreza. É ele que mantém nos caminhos mais duros e menos sedutores da vida aqueles que aí foram colocados pelo seu nascimento e educação (¹). É ele que retém no mar durante todo o inverno o pescador e o grumete; que conserva o mineiro nas suas trevas; que prende o camponês à cabana e à sua quinta isolada durante longos meses de neve; que nos protege contra a invasão dos habitantes do deserto e das terras glaciais. É o hábito que nos condena a combater o combate da vida no lugar que a nossa educação ou a nossa escolha anterior nos fixou; e a tirar proveito de uma carreira desagradável, porque não somos capazes de outra e por que é demasiado tarde para recomeçar. O hábito conserva separadas as diferentes camadas sociais. Desde a idade de vinte e cinco anos o tipo profissional reconhece-se já no jovém que é caixeiro viajante, doutor, pastor ou advogado. Observam-se pequenos traços,

---

(¹) As crises de todas as espécies que padecemos actualmente não vêm elas, porventura, em grande parte, da perturbação geral dos hábitos ocasionados por seis anos de guerra? O mesmo fenómeno se verificou depois da primeira guerra mundial (1914-1918).

que se vão estampando no carácter, no modo de pensar, nos preconceitos e em todos os tiques profissionais, dos quais é tão difícil desembaraçar-nos, como à manga do vestido mudar de repente o lugar das rugas. E é melhor, afinal de contas, não nos desembaraçarmos deles: o interesse do mundo está em que a maioria dos homens, pela volta dos trinta anos, o carácter se endureça como o gesso e perca para sempre a plasticidade» (1).

CAPÍTULO III

O AUTOMATISMO PSICOLÓGICO

Depois de termos falado tantas vezes do automatismo, especialmente a propósito do hábito e do instinto convém tratar dele em capítulo especial, a fim de estabelecermos a sua natureza, o seu papel e o seu lugar na nossa vida psicológica.

ART. I. — **Natureza do automatismo psicológico**

1. Chama-se comumente *autómato* (αὐτὸς, a si mesmo, e μάτος, esforço, de μάομαι, esforçar-se) a figura mecânica movida por qualquer mola interior que lhe dá aparências de vida.

Todo o movimento chamado automático tem este duplo carácter: parecer espontâneo e funcionar com regularidade, por assim dizer, matemática.

2. Além deste automatismo puramente *mecânico*, há também automatismo pròpriamente *fisiológico*, que é o das acções reflexas. Estes movimentos provenientes da irritabilidade da matéria viva, sem nenhuma intervenção da vontade nem mesmo da consciência, são, portanto, ao mesmo tempo e realmente psicológicos e automáticos. (Veja-se atrás, *Instinto e reflexo*, p. 215).

3. Finalmente, nem a vida psicológica escapa ao automatismo; fala-se, pois, com razão do automatismo psicológico. «*Tanto somos autómatos como espíritos*», dizia Pascal.

É psicològicamente automático todo o fenómeno da alma que, sem sair completamente do domínio da consciência, se desenvolve independentemente da reflexão e da vontade. O característico desta espécie de facto é formar uma série cujo primeiro termo, uma vez posto, excita por si mesmo o segundo, este o terceiro e assim por diante, até ao último, como sucede com a engrenagem das máquinas. Tal é, por exemplo, a série das imagens que se desenrolam na associação das ideias, ou a série de movimentos que se sucedem no fenómeno do hábito (¹).

---

(1) Aos hábitos também se deve que a maioria dos homens se contente com a pequena soma de felicidade, um pouco vulgar, que lhe coube em sorte: «Que les voyages sont, au fond, vides et tristes, diz François Coppée numa carta a sua irmã, et que je comprends chaque jour davantage le mot de René: *Si j'avais encore la folie de croire au bonheur, je le chercherais dans l'habitude* Un grand philosophe, — Kant, je crois, — mourut le jour où l'on coupa un sapin qui étét devant sa fenêtre et qu'il passait des heures à regarder, en méditant. Eh! bien, je m'explique cette mort-là».

ART. II. — **Vários casos de automatismo psicológico**

O automatismo pode revestir duas formas diversas.

Normalmente está sempre mais ou menos acompanhado da actividade reflexa; mas, por excepção, pode apresentar-se em estado puro e sem mistura de reflexão. Começáremos o nosso estudo por esta segunda forma.

§ 1. — **Automatismo total e compelto.**

1. O caso mais saliente do automatismo total é-nos fornecido pela **sugestão hipnótica.** Para lhe compreendermos bem o mecanismo é necessário recordar a teoria das ideias-forças. (Veja-se a p. 85).

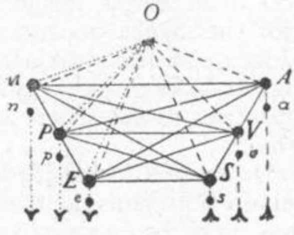
a) É sabido que toda a imagem é, de algum modo motriz. Portanto, se supomos o espírito ocupado exclusivamente por uma só imagem, esta passará ao acto por sua própria força. Tal é exactamente o caso da sugestão hipnótica.

b) A ideia sugerida desenvolve-se automàticamente e produz todos os seus efeitos mentais e dinâmicos, enche o campo da ima-

---

(¹) O professor *Grasset* de Mompiller tornou sensível por uma representação figurada o mecanismo do acto automático, e mostrou em que difere do acto posto com reflexão.

Seja *O* o centro psíquico superior, sede da reflexão e da vontade, numa palavra, da personalidade livre e responsável. Em baixo os centros automáticos: à direita os centros sensórios de recepção. *A* centro auditivo, *V* centro visual, *S* centro da sensibilidade geral; à esquerda os centros motores da reacção, *M* centro do movimento, *P* centro da palavra articulada, *E* centro da escrita.



Todos estes centros estão unidos de mil maneiras, primeiramente entre si pelas fibras de associação, depois na periferia por fibras, (umas centrípetas, *a A*, *v V*, *s S*; outras centrífugas: *E e*, *P p*, *M m)*; *finalmente*, com o centro psíquico superior *O*.

Isto posto, os actos são postos com reflexão; quando a impressão recebida nos centros sensórios *a A*, *v V*, *s S*, passa por *O* antes de efectuar a reacção nos centros motores *E*, *P*, *M;* são *automáticos* quando fazendo, por assim dizer, curto-circuito, vão directamente de *A* a *M*, por exemplo, ou de *V* a *E* e operam a reacção *M m* ou *E e* sem passar por *O*.

Assim na *distracção* faz-se uma coisa, pensando noutra; por outras palavras, *O* estando absorvido por um pensamento não exerce a sua atenção sobre o acto, o qual se torna automático pelo facto de passar pelo polígono *AVSEPM* sem subir até *O*.

O mesmo sucede no hábito; um acto que primitivamente era reflectido, isto é, para que ser organizado tinha necessidade do concurso do centro *O*, passou a organizar-se à força de repetição automàticamente só pelo esforço dos centros inferiores acostumados a funcionar de combinação.

ginação, mobiliza em seu proveito a sensibilidade e a energia motriz, e acaba por atrair a si todo o ser.

c) Numa palavra, o hipnotizado fica reduzido a um estado completo de automatismo; o hiponotizante faz-lhe pensar e executar maquinalmente tudo o que lhe sugere. (Veja-se adiante *O hipnotismo*, p. 258).

2. Outro caso de automatismo psicológico mais ou menos completo é o **sonho.** O sonho é simplesmente uma série de imagens, que se concanetam espontâneamente seguindo as leis da associação. Privados completamente de redutor, encontramo-nos abandonados sem resistência à fantasia das imagens que nos absorvem, nos causam ilusão, e tendem a traduzir-se em palavras e, às vezes até, em acções. (Veja-se adiante *O sono e o sonho*, p. 254).

3. A **distracção** tem certa analogia com o sonho. Consiste no eclipse parcial da consciência reflectida, que favorece na mesma proporção o automatismo. Duas coisas caracterizam o estado de distracção: não se ouvem e não se vêem certas coisas, que em estado normal se ouviriam e se veriam; e executam-se, sem saber e sem querer, certos actos, que não se executariam com consentimento, se houvesse plena consciência.

4. Mencionemos por último o **instinto.** Os actos instintivos, como vimos em seu lugar, pressupõe um certo mecanismo mental, e por este título dependem também do automatismo psicológico.

— Estes são os principais casos de automatismo puro. Falta agora falar do automatismo com maior ou menor mistura de reflexão, tal como se observa na vida normal, particularmente na memória, na associação e no hábito.

§ 2. — Automatismo parcial.

A *associação das ideias*, o *hábito* e a *memória* consistem no mecanismo mental e cerebral, em virtude do qual, várias imagens percebidas, vários movimentos executados simultânea ou sucessivamente, se organizam em grupos simpáticos, que se concatenam entre si. Se um desses elementos se agita, todo o grupo, a que pertence, espontâneamente se põe em acção para se apresentar ao espírito ou para se realizar por si mesmo.

O hábito, em particular, subtrai os nossos actos à actividade reflectida e sujeita-os gradualmente à lei do automatismo e da inconsciência. Na sua origem estas séries de imagens ou de movimentos, para se organizarem, tinham necessidade do concurso da inteligência e da vontade; pouco a pouco, à força de se repetirem na mesma ordem, foram-se organizando por si mesmos. Se a criança recita maquinalmente uma poesia, se o pianista toca quase sem pensar certas peças complicadas, é porque tanto um como o outro aplicaram a esse trabalho por longo tempo a atenção e os esforços deliberados. (Veja-se *Cours*, I, p. 338, *Les rapports de l'automatisme et de l'activité réfléchie*).

SECÇÃO SEGUNDA. — ACTIVIDADE REFLECTIDA

CAPÍTULO I

A VONTADE

ART. I. — Natureza da vontade

§ 1. — **Definição.** — A vontade define-se: *a faculdade de agir segundo as luzes da razão*, ainda que nem sempre *racionalmente*. «*Velle potest esse adversus rationem*, dizia a Escola, *nunquam vero absque ratione*. O querer pode ser contra a razão, mas nunca sem a razão».

1. A actividade instintiva é cega, espontânea, fatal; a actividade voluntária é *inteligente*, *reflectida* e *livre*.

a) **Inteligente,** isto é, conhece o fim para que tende, a oportunidade dos meios que emprega e as consequências prováveis dos seus actos.

b) **Reflectida,** isto é, não cede, como o instinto, ao impulso espontâneo da inclinação, à força cega da imagem, mas antes de agir concentra-se para conhecer estes móveis, para lhes apreciar a conveniência e o valor, e transformar assim esta imagem em *ideia*, este móvel em *motivo* (¹).

c) **Livre,** isto é, capaz de se determinar por si mesma e de eleger entre bens diversos.

2. O **bem** é o objecto próprio da vontade. O homem, tendendo necessàriamente para a felicidade em todos os seus actos, não pode querer uma coisa senão enquanto vê nela um bem real

---

(¹) O termo *móvel* é equívoco, porque designa igualmente o objecto movido e a força que move. Em psicologia significa o impulso da sensibilidade que nos força a agir antes da reflexão; ao passo que o *motivo* é a razão de agir, de que nos damos conta, cujo valor apreciamos mais ou menos e que, por consequência, supõe a reflexão. Assim a atracção do prazer, o primeiro movimento de ira ou de compaixão, são outros tantos móveis; a ideia de dever ou de utilidade nossa, são motivos.

O animal cede fatalmente ao impulso do móvel; só o homem é capaz de se determinar por motivos.

ou aparente. Podemos, sem dúvida, escolher entre diferentes bens, mas tudo o que nós queremos, não o queremos senão sob a forma de bem (¹).

§ 2. — **Análise do acto voluntário.** — Querer é acto essencialmente *simples;* mas é precedido e seguido de outros actos, que é necessário distinguir.

1. Consideremos um exemplo: foi declarada a guerra; devo alistar-me para a defesa da pátria? Vejamos como eu me decido.

a) Tenho primeiramente o *objecto*, o *bem* em vista: a defesa da pátria atacada.

Este bem provoca em mim um desejo. Concebo também certos *meios* para atingir este fim. Não estou completamente decidido; algumas considerações impelem-me para este acto, mas outras afastam-me.

b) Examino os diferentes motivos *pró* ou *contra;*

Comparo, delibero...

c) Por fim decido-me: irei, alistar-me-ei.

d) Falta a execução: dou os passos necessários.

2. Eis aqui no acto voluntário quatro fases bem distintas:

a) A ideia prática do fim julgado possível; é a **concepção.**

b) A enumeração e a comparação dos motivos *pró* ou *contra*; é a **deliberação** (²).

c) A determinação que se toma num sentido ou noutro; é a **volição.**

d) Enfim a acção que resulta da decisão tomada; é a **execução.**

As duas primeiras destas fases dependem evidentemente da inteligência, ainda que a vontade pode intervir na deliberação, quer fixando a atenção, quer apressando ou retardando o fim da inquirição.

A **execução** exterior depende directamente desta ou daquela faculdade da alma, deste ou daquele órgão do corpo.

3. A **decisão,** a determinação é, pois, pròpriamente o acto formal da vontade. Este acto é essencialmente simples e consiste precisamente na escolha, isto é, na quebra da indeterminação em que se encontrava a vontade, colocada na presença de difernte sbens propostos pela inteligência.

(¹) «Tous les hommes, diz Pascal, recherchen d'être heureux cela sans exception. Quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent à ce but. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet object. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusques à ceux qui vont se pendre».

(²) Não devemos confundir a *deliberação* com a simples *hesitação*.

Hesitar é sofrer passiva e sucessivamente impulsos contrários; é oscilar ora num ora noutro sentido.

Deliberar não é sofrer os impulsos, mas submetê-los ao discernimento do espírito, a fim de apreciar o seu valor e prever as suas consequências.

ART. II. — A volição, o juízo, o desejo e a execução

§ 1. — **Volição e juízo.** — Alguns filósofos afirmam com Espinosa que *querer* se reduz a *julgar;* que sendo um acto melhor do que outro é necessário executá-lo; e que uma vez pronunciado este juízo, o acto se realiza por si mesmo sem outra intervenção da alma.

A. Fouillée, exagerando a sua teoria das *ideias-forças*, chega por outro caminho à mesma conclusão. «*Julgar*, diz, *é em última análise começar a querer*». É erro grave.

Sem dúvida a vontade, sendo actividade inteligente, não pode prescindir absolutamente do juízo, mas esta decisão teórica do espírito não deve confundir-se com a decisão completamente prática da vontade, que se chama volição.

1. Aquela limita-se a verificar o que é, o que convém fazer; esta decide o que será, o que se fará. A primeira não é senão o *assentimento* do espírito à verdade, necessitando pela evidência; a segunda é o *consentimento* da vontade solicitada por um bem, consentimento que fica livre mesmo depois de pronunciado o juízo.

2. Por outro lado, confundir o acto voluntário com o juízo e afirmar que, *uma vez formado o juízo, o acto se realiza por si mesmo*, é contradizer o testemunho da consciência.

Portanto, ainda que o juízo é preliminar indispensável da volição, não devemos de modo algum confundi-lo com ela.

§ 2. — **Vontade e desejo.** — Outros filósofos, em maior número, afirmam que a vontade é apenas uma forma do desejo.

Condillac assim define a vontade: *um desejo absoluto, determinado pela ideia de uma coisa, que está em nosso poder.* Malebranche dá esta definição: *a faculdade de receber inclinações;* ou ainda: o *movimento natural que nos leva para o bem.*

— Não, a vontade está longe de se identificar com o desejo, que muitas vezes emprega toda a sua energia a combatê-lo. É verdade que todo o desejo solicita a vontade, assim como toda a volição supõe o desejo; mas nem por isso se há-de deixar de manter entre estes dois fenómenos uma distinção radical. Distinguem-se na verdade.

1. Pelos seus *caracteres.* O desejo representa em nós a actividade sob a forma automática e *espontânea;* a vontade representa-a sob a forma *reflectida.* Nós somos *testemunhas* passivas dos nossos desejos, mas sentimo-nos as *causas* directas, livres e responsáveis das nossas volições. Como o nota Maine de Biran, *depende de nós o consentir ou não consentir no desejo, mas não depende de nós senti-lo ou não.*

2. Pelos seus *objectos*. Como observa T. Reid, a vontade tem por objecto directo e exclusivo os nossos *próprios actos*, e sòmente na medida em que nós os concebemos como possíveis; *não se quer verdadeiramente se não o que se julga possível*. Pelo contrário, podemos ter desejos de objectos exteriores, de acontecimentos, de acções de outrem, e até de actos que julgamos absolutamente quiméricos.

Por isso vários desejos contrários podem coexistir simultâneamente na mesma alma, ao passo que duas volições contraditórias são incompatíveis ao mesmo tempo.

Daqui se segue que podemos desejar o fim sem os meios, ao passo que toda a vontade séria de um fim quer também os meios necessários para o atingir.

3. Pelos *efeitos* que produzem na alma. O desejo violento faz-nos sair fora de nós; pelo contrário, nunca somos tão senhores de nós como pelo exercício enérgico da nossa vontade.

§ 3. — **Volição e execução.** — Falta refutar o erro mais grosseiro, que identifica a volição de um acto com a sua execução externa.

1. A volição é o acto próprio da vontade, fenómeno essencialmente simples e imanente; ao passo que a execução pode ser, segundo os casos, uma acção exterior a nós mesmos e muito complexa.

2. A volição depende única e absolutamente de mim. A execução depende, muitas vezes, de inúmeras circunstâncias externas, que não estão no meu poder.

3. É verdade que a volição é inseparável do *esforço*. Contudo o *esforço* é fenómeno complexo, que não se pode identificar com a volição senão no sentido de esforço *imperado*, e nunca no sentido de esforço *executado*.

4. Do que acabamos de dizer conclui-se que o acto voluntário é o acto completo do homem, aquele que supõe o concurso de todas as faculdades. Por isso a vontade é que dá ao homem a sua dignidade. É ela que o introduz no domínio da moralidade elevando-o à dignidade de *pessoa*, distinguindo-o das *coisas*, as quais não são em si e na sua actividade senão o resultado fatal da natureza e das circunstâncias exteriores.

Finalmente pelo bom uso da vontade, o homem realiza em si mesmo toda a perfeição de que é capaz, cresce em dignidade e em mérito: numa palavra, tende eficazmente para Deus, seu ideal e seu fim supremo.

ART. III. — **As doenças da vontade**

Assim se chamam certas doenças mentais que afectam a faculdade volitiva. Podem revestir duas formas extremas.

1. As vezes é a incapacidade absoluta de se resolver. O doente não acaba nunca de deliberar, e não pode passar à acção, apesar de sentir o desejo de a praticar e de o seu juízo são lhe mostrar a oportunidade, e muitas vezes até a necessidade dessa acção. É a **abolia.** (ἀ-βούλομαι).

2. Outras vezes é o **impulso** irresistível para uma acção qualquer, apesar de reconhecer que é irracional ou criminosa. Tal é, por exemplo, a monomania do roubo, do incêndio ou do suicídio.

No primeiro caso, é o poder da *determinação* que está atingido; no segundo, é o poder de *inibição* que está mais ou menos paralisado.

CAPÍTULO II

O LIVRE ARBÍTRIO

Como dissemos, a vontade quer necessàriamente o bem; daqui se segue que se neste mundo houvesse só um bem, e se esse bem não tivesse mistura alguma de mal, seríamos forçados a querê-lo. Mas os bens deste mundo são múltiplos, imperfeitos e de diferentes ordens; a vontade pode escolher entre eles: daí o *livre arbítrio.*

ART. I. — **Natureza do livre arbítrio**

§ 1. — **A liberdade.** — 1. Em geral, a liberdade pode definir-se: *o poder de fazer uma coisa ou de a não fazer.* Etimològicamente, estar livre é estar isento de vínculos; por isso são tantas as formas da liberdade quantas são as espécies de vínculos.

Há duas espécies de vínculos: vínculos *físicos* e materiais que atam os membros e nos forçam ao repoiso ou a certos movimentos, como também certas leis ou necessidades psíquicas que nos constrangem a agir de um modo em vez de outro; — há vínculos *morais,* que prescrevem certos actos e proibem outros, sem contudo tirarem o poder físico de os omitir ou executar: tais são as leis e as obrigações.

2. Daqui resultam duas espécies de liberdades:

a) A liberdade *física* consiste em estarmos isentos de toda a violência externa ou interna.

b) A liberdade *moral* consiste em estarmos isentos de uma obrigação que regule os nossos actos. Assim eu não tenho a liberdade moral de mentir, não tenho o poder moral, isto é, o *direito*, ainda que conservo o poder físico de mentir, isto é, a *força*.

3. Por outro lado, existindo várias espécies de leis e obrigações, podemos distinguir outras tantas espécies de liberdades morais, ou direitos correspondentes. Deste modo, além da *lei natural distinguimos a lei civil* e a *lei política*.

Todas as liberdades morais supõem a liberdade radical e essencial, que não é outra coisa senão o livre arbítrio. Que é, pois, o *livre arbítrio?*

§ 2. — **O livre arbítrio.** — 1. O livre arbítrio não é faculdade distinta, mas atributo da vontade. **É o poder que tem a vontade de se determinar por si mesma, por sua própria escolha a uma coisa ou a outra, a agir ou não agir, sem ser constrangida a isso por força alguma externa ou interna.**

2. Chama-se *livre arbítrio*, porque, entre dois ou mais alicientes que nos solicitam em sentidos opostos, ela decide o que se seguirá, do mesmo modo que num litígio as partes recorrem a um *árbitro*, que decide em favor de uma ou de outra parte.

3. O livre arbítrio é prerrogativa essencial do homem; a violência pode, sem dúvida, privá-lo da liberdade física, a autoridade restringir-lhe a liberdade moral; o seu livre arbítrio está acima de tudo; enquanto conservar a razão, ser-lhe-à sempre livre querer ou não querer.

ART. II. — **Demonstração do livre arbítrio**

A existência do livre arbítrio demonstra-se directamente pelo testemunho da consciência, e indirectamente por certos factos tirados da ordem moral e social.

§ 1. — **Prova fundada no testemunho da consciência.** Esta prova não é, pròpriamente falando, demonstração, mas verificação directa da evidência. — Ponhamo-nos em presença, não de um desses actos insignificantes que praticamos quase sem pensar, mas de alguma decisão importante que exige reflexão.

a) *Antes de agir* tenho consciência de não assitir como simples espectador à luta que os móveis travam dentro de mim, esperando que um ou outro vença, mas tenho consciência de intervir eficazmente, primeiramente por um poder de interdição, que oponho à acção motriz das imagens, a fim de estabelecer entre elas um certo equilíbrio provisório, que me permita ponderar as diversas maneiras de agir, e decidir-me pela que eu escolher.

b) Durante o acto tenho consciência de tomar uma resolução, podendo tomar outra; sinto que eu sou verdadeiramente a causa única e independente da escolha que fiz.

c) Depois do acto tenho a impressão nítida de que dependia de mim o tomar a decisão contrária; que o acto é verdadeiramente *meu;* que me sinto plenamente responsável.

Ora, semelhante testemunho da consciência é absolutamente irrefragável. *De facto*, como diz Descartes, *estamos tão seguros da nossa liberdade moral que não há nada que nós conheçamos com maior clareza.*

— **Objecções.** — A esta prova fazem-se várias objecções:

1. Se o livre arbítrio, objectam os adversários, fosse *facto consciente*, seria admitido sem contestação; ora está longe de o ser.

— Podemos responder que *pràticamente* ninguém duvida desse facto, nem mesmo aqueles que nisso teriam o maior interesse, como são os criminosos, para se desculparem.

2. Certos filósofos como Hobbes, Bayle e, sobretudo, Espinoza afirmam que esta pretendida consciência do nosso livre arbítrio não passa de ilusão, que provém da consciência que temos de nossos desejos e movimentos, junta à ignorância em que vivemos das causas das nossas resoluções.

Suponhamos, diz Bayle, que a ventoinha deseja voltar-se para o norte e que o vento a volta de facto para esse lado: julgará que se move a si mesma; suponhamos que a pedra deseja cair, diz Espinoza, e que imediatamente cai: julgará que é a causa de sua queda.

— É fácil provar que todas estas comparações não têm analogia alguma com a causa livre.

a) Com efeito, se por *causa* Espinoza entende os apetites e certas influências externas que ocultamente nos solicitam, é verdade que de tudo isso nem sempre temos consciência; mas é falso também que essas impressões sejam as causas verdadeiras dos nossos actos livres. E se Espinoza por *causa* entende os *motivos* por que nós agimos, a asserção não faz sentido, porque motivo é, por definição, a razão *conhecida*, isto é, pensamento; ora é impossível que haja pensamentos inconscientes.

— Mais ainda; a consciência da liberdade e da responsabilidade é tanto mais viva quanto mais reflectimos e melhor conhecemos e pesámos todas as razões do acto. Ora é exactamente o contrário que deveria ter acontecido na hipótese de Espinoza.

b) É livre, ou antes, *parece* livre a Bayle toda a acção praticada com gosto e prazer. Em suma, tomamos por liberdade o *prazer de agir*.

— Nada mais falso; porque de facto julgamo-nos muito livres, quando executamos algum sacrifício penoso.

3. Stuart Mill levanta uma dificuldade mais séria.

Sendo a consciência, diz ele, faculdade perceptiva, conhece aquilo que existe, não o que pode existir; dá testemunho daquilo que fazemos e não do que poderíamos fazer; e por isso não se pode arguir do seu testemunho para afirmar que fazemos uma coisa *podendo não a fazer*. Em realidade, nós *sabemos* que fazemos esta acção, e *pensamos* sòmente que poderíamos fazer outra. Ora esta crença pode ser errónea; pelo menos podemos duvidar da sua verdade sem duvidarmos do testemunho da consciência.

— St. Mill confunde aqui o que é simplesmente **possível** com o **poder** pròpriamente dito. O possível, não tendo existência, não poderá ser realmente percebido; mas o poder é algo de real; é actualmente uma força a agir e como tal pode ser objecto da consciência. E com efeito quando tenho consciência de agir livremente, não tenho consciência de perceber a decisão oposta àquela que tomei, mas sim do poder actual de a tomar; ora isso basta para reconhecer a liberdade da minha determinação. Tanto mais que no momento de se determinar e em presença dos motivos que a solicitam em sentidos diversos, a vontade já opera, pois que, por seu poder de interdição, consegue pô-los em equilíbrio e torna deste modo possíveis as decisões opostas.

Não se trata portanto aqui de poder inerte, simplesmente em potência, mas de poder em acto que se manifesta *concretamente*, no próprio modo como a vontade toma actualmente a sua decisão; *poder*, que não pode evidentemente escapar à observação da consciência.

— As outras provas da liberdade são *indirectas;* limitam-se a mostrar que os principais factos de ordem social e moral supõem necessàriamente a existência do livre arbítrio.

§ 2. — **Provas morais.** — Baseiam-se no facto da *obrigação* e da *responsabilidade*.

1. Todos nos sentimos moralmente obrigados a praticar certos actos e a abster-nos de outros. Ora toda a obrigação supõe que o ser em que ela recai pode simultâneamente querer e não querer o que se ordena: *querer*, porque de outro modo a lei não faria sentido; *não querer*, porque de outro modo a lei seria supérflua. Por-

tanto o próprio facto da **obrigação** supõe e demonstra a existência da liberdade.

2. O mesmo se diga da **responsabilidade,** e do remorso e mérito que são consequências da resposabilidade.

Com efeito, só nos sentimos moralmente responsáveis pelos actos de que fomos causa livre, isto é, pelos actos cuja execução ou não execução dependia de nós. Quanto aos actos de que não nos podemos abster, podem, sem dúvida, ser para nós causa de alegria ou de tristeza, mas não de remorsos e de satisfação moral.

§ 3. — **Provas sociais.** — 1. Todas as sociedades possuem sanções que têm por objecto a recompensa ou a punição de certos actos. Ora o **castigo** só é justo e a recompensa só é lisonjeira quando são merecidos; por sua parte o mérito supõe o livre alvedrio.

Leibniz e os deterministas não admitem esta prova. Segundo eles, o castigo justifica-se suficientemente como meio de *defesa* para a sociedade, isto é, como meio de *correcção* para aqueles a quem se inflige; e como meio de *intimidação* para aqueles que o presenceiam, sem que seja necessário recorrer à liberdade. Leibniz conclui daqui que os castigos e as recompensas teriam razão de ser ainda no caso de os homens agirem por necessidades.

— É incontestável que o castigo seria *útil* independentemente da liberdade dos actos que atinge; mas não é menos certo que sem a liberdade, o castigo perderia o carácter de moralidade, que já não seria *justo*, e que, portanto, deixaria de ser pròpriamente um *castigo* para se tornar uma simples medida de prudência e de interesse público ou privado.

2. O livre arbítrio demonstra-se também pelas *promessas* e *contratos*, por meio dos quais os homens se comprometem mùtuamente a cumprir certos actos em determinadas circunstâncias. É evidente, com efeito, que não podemos comprometer-nos com antecipação a um acto, senão estivermos certos que isso depende da nossa determinação livre.

4. — **Prova metafísica.** — Para terminar dêmos outro argumento de carácter muito diferente, que deduz a existência do livre arbítrio da natureza racional do homem.

O homem não conhece sòmente os bens particulares e concretos; por meio da razão, graças à noção abstracta do bem, eleva-se à noção do bem absoluto sem mistura de mal. Daqui se segue que nenhum bem relativo é capaz de o satisfazer plenamente, nem, por conseguinte, determiná-lo. A cada bem particular que o solicita pode sempre opor o seu contrário, que também é bem, ainda que de outra ordem. Encontra-se, pois, sempre em presença de uma escolha, e a indeterminação da sua vontade mantem-se até ele a quebrar, decidindo-se por um bem de preferência a outro; nisto consiste precisamente o livre arbítrio (¹).

Depois de exposta a natureza do livre arbítrio e demonstrada a sua existência falta-nos discutir os sistemas que o rejeitam.

CAPÍTULO III

O DETERMINISMO

Por *determinismo* entendemos todo o sistema que nega o livre arbítrio, e afirma que o homem em todas os seus actos está submetido a influências que o necessitam. Chama-se **fatalismo** a forma especial do determinismo, que atribui todos os nossos actos voluntários a uma causa transcendente, superior a toda a regra; pelo contrário, o **determinismo** pròpriamente dito só atribui aos actos causas naturais, resultantes, quer das leis gerais do mundo quer das leis particulares da natureza humana.

As teorias deterministas podem, pois, reduzir-se a três tipos: *fatalismo* ou determinismo *teológico* se funda os argumentos na natureza de *Deus;* determinismo *cosmológico* ou *científico* se os baseia nas leis gerais do *mundo;* e, finalmente, determinismo *psicológico* ou *fisiológico* se os procura nas leis da natureza humana.

ART. I. — **O fatalismo**

§ 1. — **Fatalismo vulgar.** — Comecemos por mencionar o fatalismo vulgar, que sob o nome de *Destino (fatum*, ἀνάγκη), admite a existência de uma força cega, impessoal, irresistível, cujos efeitos não podemos prever nem modificar.

Pode resumir-se assim: tudo está escrito de antemão; ora tudo o que está escrito realiza-se necessàriamente; logo façamos o que fizermos, sempre acontecerá o que tem de acontecer.

— Advirta-se que esta doutrina não nega pròpriamente a *liberdade* das nossas determinações, mas sòmente a sua *eficácia* externa.

a) Com efeito o fatalismo nega a eficácia das causas segundas; admite que os contrários produzirão resultados idênticos, por exem-

---

(¹) Este argumento, por certo muito racional, prova a *indiferença objectiva* da vontade em presença dos bens finitos. Poder-se-ia perguntar se *independentemente do argumento da consciência* seria suficiente para demonstrar a *indiferença* activa, o poder de *auto-determinação*, em que consiste essencialmente o livre arbítrio.

plo, que o fogo refrescará como água, se está escrito que não me hei-de queimar; que tanto faz comer como não comer, se está escrito que hei-de morrer de fome.

b) A conclusão lógica de tal sistema é a *inacção absoluta*. É o sistema preguiçoso: λογὸς ἀργός,, e por isso o fatalista encontra-se em perpétua e necessária contradição consigo mesmo; porque viver é agir, e agir é afirmar a eficácia das causas segundas.

Além disso, o fatalismo foi sempre inspiração do fanatismo cego, antes que sistema racional e científico.

§ 2. — **Fatalismo panteístico.** — 1. É evidente que todo o sistema pateísta conduz lògicamente à negação do livre arbítrio. Com efeito, se tudo se confunde com a natureza divina impessoal, como pretende o panteísmo, desaparece a contingência, e por isso mesmo também os actos livres, porque é da essência de todo o acto livre ser contingente, isto é, ser praticado, *podendo não o ser*. É a conclusão de Espinoza. *Nullum datur contingens in rerum natura*.

2. Esta espécie de fatalismo refuta-se do mesmo modo que o panteísmo em que se origina, pela consciência da nossa personalidade livre. (Veja-se abaixo na *Teodiceia*, *Refutação do panteísmo*).

§ 3. — **Fatalismo teológico.** — O fatalismo teológico deduz-se da *presciência divina*.

1. Eis como raciocina: Deus, inteligência infinita, conhece deste toda a eternidade todos os nossos actos futuros. Ora o que Deus prevê acontece necessàriamente, e como o prevê. Logo todos os nossos actos são necessários.

— Advirta-se que *ser visto* ou *previsto* são denominações extrínsecas, que não determinam a natureza do objecto, mas só a supõem; e, por conseguinte, os nossos actos não existem porque Deus os prevê, mas ao contrário, Deus prevê-os *porque* hão-de existir e *como* hão-de existir. Portanto, se são livres, não se rotnam necessários pelo facto de Deus os conhecer. (Veja-se: *Cours*, II, p. 533 e seg.).

2. Objectam: mas os actos necessàriamente previstos estão antecipadamente determinados; não somos, pois, nós que os determinamos, e por isso a presciência divina é incompatível com a liberdade humana.

— Responderemos que a palavra *presciência* formula mal o problema; porque supõe relação de prioridade entre o conhecimento de Deus e o acto do homem. Ora, não estando Deus submetido à duração sucessiva do tempo, não existe para Ele nem passado nem futuro, mas o presente eterno, o qual na sua indivisível simplicidade, abraça todos os tempos passados, futuros, e até possíveis. Portanto, para falarmos com exactidão, Deus não prevê o que sucederá, com também não se lembra do que sucedeu; Ele vê o que existe, como existe e porque existe.

Sem dúvida nós não podemos compreender a concordância da duração sucessiva com a duração imutável: é um dos aspectos do problema intrincado da coexistência do finito e do infinito; mas se nele existe mistério não há contradição, e por isso, sendo a presciência divina e a liberdade humana duas verdades igualmente certas, nada nos autoriza a negarmos uma ou outra, seja qual for a dificuldade que encontremos em as conciliar.

«*É preciso, pelo contrário*, como diz Bossuet, *segurar com força as duas pontas da cadeia ainda que não vejamos sempre o meio por onde segue o encadeamento*» (*Du libre arb.*, c. IV).

ART. II. — **Determinismo científico**

O determinismo moderno prefere apoiar-se em fundamentos científicos. A dar-lhe crédito, o livre arbítrio é incompatível com os resultados mais bem comprovados da ciência. Apela, pois, para:

a) O princípio das leis e da *uniformidade da natureza*, o qual, como afirmam as estatísticas, se aplica indistintamente a todos os actos humanas;

b) O princípio do *determinismo universal*, que domina todas as ciências;

c) E, finalmente, para o princípio mecânico da *conservação da energia*.

§ 1. — **O livre arbítrio e as estatísticas.**

1. As estatísticas demonstram que os actos chamados livres se regem, como os outros, por leis fixas, que permitem prever com certeza a sua frequência e repetição. Assim o número dos casamentos é tão constante como o das mortes, e o número dos crimes é tão regular como o das doenças. Ora é certo que ninguém morre nem cai doente por sua livre vontade. O mesmo se diga dos outros actos; se não fosse assim, tais previsões seriam impossíveis.

Podemos responder:

a) Que as estatísticas não determinam os casos particulares mas sòmente a *média*. Ora, seja qual for, por exemplo, a média reconhecida dos suicídios cometidos durante o ano, não se pode de modo algum concluir que este ou aquele indivíduo fosse forçado a suicidar-se para perfazer o número previsto. Por isso, pôde dizer Cl. Bernard que a lei das médias *é sempre verdadeira em geral e falsa em particular*.

b) Notemos mais que as médias só apresentam certa *exactidão* sob a condição de abrangerem um grande número de anos, e que o método dos grandes números tem precisamente o fim de eliminar o efeito das causas variáveis e livres.

c) Finalmente, não esqueçamos que mesmo então esta exactidão só é *aproximada;* ora, entre as *causas* determinantes destas flutuações imprevistas, uma das principais é, sem dúvida, a determinação dos agentes livres. Numa palavra, o mais que podem provar essas estatísticas é que os homens costumam usar a sua liberdade de forma semelhante.

2. Mas insitem. Pelo contrário, nós calculamos com antecedência o que os homens farão num dado momento, e isto com tal certeza que não hesitaríamos a arriscar a vida. É até condição necessária da vida social. Assim, para só citar um exemplo, as companhias dos caminhos de ferro não duvidam anunciar com a máxima precisão a marcha dos comboios com antecedência de cinco ou seis meses, e indicar o ponto exacto onde estarão a tal hora e a tal minuto. Fazem-no porque estão antecipadamente seguras de que nessa data cada um dos empregados terá procedido de maneira determinada. Ora, se eles fossem livres, as companhias não poderiam prever esses pormenores, nem anunciá-los com essa certeza.

A resposta a esta dificuldade baseia-se na natureza do livre arbítrio, o qual, como veremos no Cap. IV, não é simples *indeterminação*, nem *indiferença* sem regra alguma, mas exige *motivos proporcionados* para se determinar, que certamente não o necessitam, mas sem os quais não pode pôr-se em actividade. Ora, quando entram no serviço dessas companhias, os empregados comprometem-se implícita mas livremente a desempenhar certas funções; e como por outro lado não têm razão alguma para revogar esse consentimento livremente, dado não temos de nossa parte motivo algum para recear que faltem de propósito deliberado aos compromissos.

§ 2. — **O livre arbítrio e o determinismo universal.**

Outra objecção que tem mais visos de verdade é a que Kant pretende deduzir do princípio de causalidade e do determinismo universal.

É princípio fundamental que os fenómenos estão unidos entre si por meio de relações necessárias, de modo que cada um deles tem a sua razão necessária e suficiente naquele que o precede. Ora o acto suposto livre é, por definição, um fenómeno que não está ligado necessàriamente a nenhum dos seus antecedentes;

e constitui por isso começo absoluto e violação do princípio de causalidade.

Distingamos primeiro duas coisas, que a objecção confunde, a saber: *o princípio de causalidade* e o *princípio das leis*.

1. A argumentação de Kant seria impecável, se a causa fosse simples antecedente necessário de outro fenómeno. Neste caso, é verdade que o acto voluntário não está necessàriamente ligado a nenhum dos seus antecedentes. Mas a causalidade verdadeira, no sentido pleno e metafísico da palavra, tal como a conhece a consciência, contém a ideia de *substância* dotada de energia real, que produz o efeito (¹). Sob este aspecto o acto livre está ligado necessàriamente ao *eu* que opera pela vontade. Esta causa nem por isso deixa de ser mais eficaz e mais plenamente suficiente, pois determina, não sòmente a existência do efeito, mas também a sua qualidade.

É portanto no acto livre que o princípio de causalidade encontra a mais perfeita expressão.

2. Quanto ao *princípio das leis*, que afirma que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos, não se poderia, sem petição de princípio, aplicá-lo à ordem psicológica, porque se trata precisamente de saber se as causas desta ordem são ou não *bilaterais*, isto é, se comportam a dupla possibilidade de efeitos contrários.

Nada se lhe opõe *a priori;* e *a posteriori* a consciência diz-nos que a vontade é uma causa desse género; colocada sucessivamente em circunstâncias idênticas, pode, contudo, tomar decisões opostas. Concluamos, pois, que o acto livre não está de modo algum em oposição com o princípio de causalidade.

§ 3. — **O livre arbítrio e o conservação da energia.**

1. *Nada se perde e nada se cria* na natureza; por toda a parte não há senão transformações. Este princípio fundamental na ciência tanto se aplica às forças como às substâncias. Ora os actos verdadeiramente libres equivaleriam, segundo os casos, a criações ou a aniquilações de força, isto é, a verdadeiros milagres. É pois necessário admitir que todos os nossos estados interiores, todas as nossas determinações se produzem umas às outras, seguindo uma lei necessária e absoluta. Somos simples espectadores de transformações sucessivas da força que reside em nós; e aquilo a que chamamos vontade reduz-se, em suma, à consciência de um reflexo.

(¹) Releia-se a este propósito o que fica dito acerca da ideia de *causa*, tal como no-la fornece a consciência (p. 125).

— Recordemos, em primeiro lugar, o carácter puramente *mecânico* desta lei da *permanência da força:* pois só se demonstra rigorosamente na hipótese de um sistema *fechado* de elementos materiais inertes. Ora a questão está precisamente em saber, se o universo na sua totalidade, se o homem em particular é um sistema desses.

Admitindo que a lei se verifica com exactidão no domínio da física e da química, não se segue de modo algum que o mesmo suceda no domínio da actividade livre.

2. Mas então, podem dizer, se a vontade pode a seu belprazer introduzir novas forças no mundo, que será feito do rigor e precisão da ciência?

— Responderemos que a força corporal, necessária para a execução das volições, preexiste nos músculos e se alimenta pela nutrição; o papel da vontade livre limita-se a dirigir neste ou naquele sentido a transformação destas forças. Resumindo: a *decisão* livre em si mesma, como força *imaterial*, escapa à lei *física* da conservação da energia; mas os antecedentes orgânicos que a condicionam e a execução material que se lhe segue estão rigorosamente sujeitos a esta lei.

Falta-nos agora examinar as duas espécies de determinismo, que fundam as objecções na natureza humana; a saber: o determinismo *fisiológico*, e o determinismo *psicológico*.

ART. III. — **O determinismo fisiológico**

§ 1. — **Exposição.** — O determinismo *fisiológico* diz que os actos voluntários são ùnicamente reacções necessárias do organismo, que resultam do contacto das influências exteriores. Segundo ele, a vontade não é senão a resultante fatal de todas as forças, que actuam sobre nós. Se os homens não operam todos do mesmo modo, é porque têm diferente conformação. Assim pensaram Cabanis, Broussais, Taine e todos os *materialistas*.

§ 2. — **Crítica.** — 1. Não há dúvida que o organismo, a hereditariedade e as circunstâncias exteriores exercem sobre a vontade considerável influência; mas é falso que essa influência seja irresistível. Pela reflexão o homem tem o domínio de si mesmo. e a vontade conserva sempre o poder de resistir aos incitamentos, venham eles donde vierem. O temperamento só imprime na vontade uma direcção muito geral, que não determina de modo algum as acções particulares.

2. Todas as teorias deterministas têm por consequências imediata suprimir toda a moral. Para o determinista fisiológico,

a virtude confunde-se com o temperamento sadio e o vício com a doença; os castigos são remédios e a educação é higiene.

3. Acresce que, se o determinismo fisiológico é consequência lógica de um sistema abertamente materialista, vem a reduzir-se ao determinismo universal, que acima expusemos e refutámos. Se, pelo contrário, não exclui certa actividade da alma, então reduz-se ao determinismo *psicológico*, de que nos vamos ocupar.

ART. IV. — O determinismo psicológico

O determinismo *psicológico* afirma que as decisões da nossa vontade são necessàriamente determinadas pelo motivo mais forte.

§ 1. — **Exposição.** — Foi Leibniz quem deu a este sistema a forma mais especiosa, pretendendo deduzi-lo lògicamente do princípio de razão suficiente e da análise mesma do acto voluntário.

1. Sendo a vontade, diz ele, actividade inteligente, nunca se determina sem motivo. Uma decisão não motivada seria acto *irracional*, fenómeno sem razão suficiente.

Ora podem considerar-se três hipóteses:

a) Temos um só motivo ou, o que vem a dar o mesmo, todos os motivos inclinam para o mesmo lado. Neste caso, a vontade decidir-se á *necessàriamente* por este motivo e para este lado.

b) Dois motivos de igual força, que a solicitam em sentido contrário. É *necessàriamente* impossível qualquer decisão.

c) Enfim, vários motivos de força desigual, que a solicitam em sentidos opostos. O motivo mais forte vencerá *necessàriamente*.

É fácil de compreender a razão, pois segundo Leibniz este caso pode reduzir-se ao primeiro. Suponhamos, diz este filósofo, dum lado, um motivo equivalente a três pontos, e do outro, um motivo equivalente só a dois; dois pontos do primeiro ficam anulados pelos do segundo; resta portanto o excesso de um ponto em favor do motivo mais forte, que pode ser considerado como motivo único, e por conseguinte arrastará necessàriamente a vontade em virtude do princípio de razão suficiente.

De facto, continua Leibniz, se a vontade optasse pelo bem menor, a razão da eleição não seria a *quantidade* do bem que nele se encontra, já que esta quantidade existe também no maior e até mais abundantemente; teria pois de ser necessàriamente a *falta* ou *deficiência* de bem que existe no bem menor com relação ao maior (no exemplo porposto a *falta* de bem equivalente a um ponto). Ora a vontade não pode querer senão o bem; logo a ausência ou falta de bem não seria para ela razão suficiente de agir. Deve pois concluir-se que a vontade é semelhante à balança, que se inclina necessàriamente para o lado onde há maior peso.

2. Com estes todos raciocínios Leibniz julga não vibrar golpe algum ao livre arbítrio. Para o acto ser livre, requere-se que seja:

a) *Inteligente*, isto é, praticado com conhecimento de causa;
b) *Espontâneo*, isto é, livre de toda a violência externa;
c) *Contingente*, isto é, susceptível de existir ou não.

Ora, segundo ele, estas três condições subsistem no seu sistema.

— Nós, ao contrário, afirmamos que falta a terceira condição. Notemos, com efeito, que aqui se trata da contingência psicológica e subjectiva, que faz que a vontade fique senhora de pôr ou não pôr o acto. Ora é evidente que, se o motivo mais forte a determina necessàriamente, o acto já não é contingente e a vontade deixa de ser livre.

Que há de verdade neste sistema? Somos nós porventura determinados pelo motivo mais forte?

§ 2. — **Discussão.** — Antes de mais nada é bom indagar: que devemos entender por *motivo mais forte?*

1. É, responde Leibniz, aquele que contém em si *a mesma quantidade de bem que está nos outros, e tem a mais um excesso que não se encontra em nenhum outro.*

— Esta definição é ininteligível, se a quisermos aplicar a bens de ordem diferente, os quais, não tendo entre si medida comum, não são susceptíveis de comparação. Com efeito que comparação se pode estabelecer entre o prazer, que é emoção da sensibilidade, e o dever, que é ideia e lei que se impõe à razão?

2. Leibniz responde que não se trata aqui do maior bem em si e absolutamente, mas daquele que nós *avaliamos* como o maior bem.

— A consciência protesta contra tal afirmação.

a) É verdade de experiência pessoal, que não se faz sempre o que se julga melhor.

E advirta-se: o que motiva aqui a escolha, que a vontade pode fazer do bem relativamente inferior, é a quantidade positiva do bem que encerra; porque, se o objecto necessário da vontade é o bem em geral, a liberdade consiste precisamente em poder escolher entre diferentes bens, até desiguais.

b) Além disso, se basta conhecer o melhor para o escolher necessàriamente, a virtude torna-se ciência e o vício ignorância; o pecado não será senão erro e bastará instruir para moralizar: tudo isto contradiz a experiência, ainda a mais vulgar.

3. O próprio Leibniz sentiu a necessidade de melhorar e completar o seu sistema. O motivo mais forte, diz ele, não é o bem

que simplesmente *conhecemos* possuir em si maior *valor*, mas o que *sentimos* exercer sobre nós maior *atractivo*. Ora, não se pode negar que, sob este ponto de vista, existe uma medida comum entre os diversos motivos; porque todo o bem, de qualquer natureza que seja, exerce sobre nós a acção, determina em nós um movimento; e onde há acção e movimento, há também força com maior ou menor grau de intensidade.

Sem dúvida, muitas vezes acontece que cedemos ao impulso do desejo; mas Leibniz anda mal avisado em pretender que sucede sempre assim, e que as nossas determinações nunca são mais que o triunfo necessário do atractivo mais poderoso.

Sobre este particular também a consciência nos testemunha com a maior evidência que a deliberação não se reduz a simples conflito entre os motivos, que se compensam e se equilibram entre si pela sua força respectiva, mas que intervimos nele activamente com a convicção de poder ceder ou resistir. A consciência diz-nos que a decisão não é o efeito de um impulso passivamente sofrido, mas o resultado de um acto livremente praticado. E a prova é que nós podemos também ir contra a corrente das nossas inclinações, escolhendo o menos cómodo e o menos atraente.

4. Segundo uma interpretação hoje bastante em voga, o motivo mais forte é aquele que *melhor se harmoniza com o nosso carácter*. Dizem: é certo que, o egoísta procurará em tudo o seu interesse; que o homem honrado não fará batota no jogo. E se se conhecesse perfeitamente o carácter de um homem, poder-se-iam prever todos os actos da sua vida com tanta segurança como o astrónomo prediz um eclipse ou a volta de um cometa.

— É certo que o carácter influi grandemente nas decisões da vontade; mas o nosso carácter, em grande parte, é obra nossa. E por isso, ainda que as nossas determinações sejam conformes com o nosso carácter, nada se poderia concluir contra a liberdade, porque o próprio carácter não é, afinal, senão aquilo que foi e é um efeito contínuo da liberdade.

Mais ainda; não sòmente podemos formar o nosso carácter, mas também podemos ir *contra* ele e resistir aos seus mais violentos impulsos.

5. Finalmente, pode-se objectar, a vontade decide-se por aquilo que prefere; mas de facto há sempre um motivo que vence todos os outros; é portanto o mais forte.

Cada qual pode chamar *motivo mais forte* àquele que lhe apraz escolher; mas fica sempre de pé a questão se esse motivo é necessàriamente escolhido por ser o mais forte, ou é o mais forte por ser escolhido. Por outras palavras, é necessário provar que o motivo vence ùnicamente pela sua força intrínseca, como afirma o dterminismo, e não pela livre escolha da vontade. Ora, seja qual for a atracção dos motivos, a indeterminação da vontade continua enquanto ela por si mesma, livremente, se não *determinar;* é ela, portanto, que, realmente, dá ao motivo a força decisiva.

Por tudo isto se vê quanto andou longe da verdade Leibniz, comparando a vontade à balança, que se inclina necessàriamente para o lado do peso maior. Não há dúvida que a deliberação consiste em *pesar* os motivos; mas não devemos esquecer que esta operação é sobretudo obra da inteligência, cujos juízos são, com efeito, determinados pela evidência, mas a vontade não fica por isso menos senhora de suas decisões apesar do atractivo mais intenso do *prazer*, do conselho mais ajuizado do *interesse*, ou da ordem mais expressiva do *dever*. É nisto precisamente que consiste o livre arbítrio.

APÊNDICE

IMPOSSIBILIDADE DE CONCILIAÇÃO ENTRE O DETERMINISMO E O LIVRE ARBÍTRIO

I. — Tentativa de conciliação: teoria das ideias-forças.

Acabamos de ver como Leibniz procura em vão conciliar a liberdade com o seu determinismo psicológico, especulando com a ideia de *contingência*.

Por outra parte Kant julga resolver a questão fazendo do determinismo a lei dos fenómenos, e desterrando a liberdade para o mundo dos *números*. Ocupar-nos-emos deste ponto na história da filosofia. Em nossos dias A. Fouillée renovou esta tentativa, sem melhor resultado, com a teoria das *ideias-forças:*

Por **ideias-forças** Fouillée entende este facto: a ideia, ou antes a imagem dum acto ou de um movimento, é realmente o começo desse acto ou desse movimento. (Veja-se a *Imaginação*, pp. 84, 85). Ora, diz ele, entre as ideias como entre os seres, existe uma espécie de luta pela existência, que faz com que os mais fortes rechacem os mais fracos. Portanto, se uma ideia não encontra diante de si outra ideia que a subjugue, ela realizar-se-á fatalmente pela sua mesma força; é o caso do *determinismo.* Se ela se encontra diante de outra ideia de igual força, haverá equilíbrio e nenhuma se realizará; é o *indeterminismo;* é a condição do livre arbítrio.

Por outro lado, continua Fouillée, o homem pode sempre, graças à fecundidade do seu espírito, opor a uma imagem que o atormenta outra imagem mais forte que lhe entrave a acção e o livre da sua tirania. Portanto, conclui ele, **o homem não nasce livre mas faz-se livre,** e é a ciência que lhe dá o meio fornecendo-lhe grande número de ideias antagonistas à sua escolha, para opor aos impulsos do determinismo primitivo.

De certo, não somos livres neste ou naquele momento de tomar indiferentemente uma resolução ou outra, mas dependia de nós tornar-nos livres contraindo outros hábitos mentais que nos permitissem resistir à força necessitante da ideia.

II. — Malogro desta tentativa.

Esta tentativa de conciliação não parece feliz. Quem não vê, com efeito, que só faz recuar a questão sem a resolver?

Sem dúvida a imagem, a ideia e, sobretudo, o pensamento e o desejo de uma acção factível tem influência na direcção da vida; mas para que esta influência não seja fatal e necessitante, é necessário que ela se exerça num sujeito dotado já de livre arbítrio. Com efeito, de duas uma: ou em certo momento e numa medida qualquer podemos subtrair-nos à fatalidade das circunstâncias, e dar à nossa actividade a direcção que não resulte necessàriamente das forças a que estamos submetidos, e nesse caso o determinismo não existe de modo algum; ou então nós não o podemos, e nesse caso a liberdade é incompreensível. Entre estas duas hipóteses, buscaremos em vão uma posição intermédia. — Assinalemos, além disso, esta grave inconsciência que depois de ter rejeitado a própria ideia de livre arbítrio como noção contraditória, como negação do princípio de causalidade, Fouillée, afirma em seguida que temos em nós a ideia de liberdade; mais ainda: que em virtude das ideias-forças depende de nós realizar essa ideia fazendo-nos livres. Como se fosse possível conceber o absurdo e realizar uma contradição!

CAPÍTULO IV

INFLUÊNCIA DOS MOTIVOS — LIBERDADE DE INDIFERENÇA

Se o papel, que os motivos desempenham no acto livre, não deve ser exagerado, como fez Leibniz, chegando até a atribuir-lhes influência *necessitante*, não devemos também desconhecê-lo até ao ponto de afirmar que a vontade pode determinar-se *sem motivo algum*. É o erro de T. Reid.

ART. I. — Liberdade de indiferença de T. Reid

§ 1. — **Exposição.** — T. Reid afirma que a vontade pode determinar-se livremente sem ser solicitada por motivo algum. Se assim não fosse, diz, se não se pudesse decidir sem motivo, seria necessário admitir como facto autêntico a fábula absurda do jumento que, colocado entre dois feixes de feno absolutamente semelhantes, morreu de fome por não poder decidir-se antes por um do que por outro (¹). Devemos pois concluir que nos podemos decidir livremente sem motivo.

(¹) É, um pouco modificado, o argumento conhecido sob o nome do *burro de Buridan*. É bom notar aqui que os escritos deste antigo escolástico, falecido em 1358, não apresentam vestígio algum desta anedota.

§ 2. — **Crítica.** — Esta opinião não se pode sustentar; e até contraditória no seu suposto.

1. Por definição a vontade é actividade *inteligente*, isto é, actividade que tende para o bem conhecido. Ora o bem conhecido que solicita a nossa inclinação é exactamente aquilo a que chamamos *motivo*. Logo o acto não motivado não seria acto voluntário, pela razão de que querer sem motivo, seria querer o nada; por outras palavras, seria não querer.

É verdade que em certos actos insignificantes, em que não nos damos ao trabalho de deliberar, os motivos com que nos contentamos são, por vezes, tão fúteis, que mal nos prendem a atenção e não deixam rasto na memória.

2. Em nenhum caso, portanto, é admissível a liberdade de indiferença. Não se pode querer no vácuo absoluto, é necessário forçosamente querer alguma coisa. Ora essa coisa é o motivo.

Podemos, pois, concluir que se Leibniz suprimia a liberdade atribuindo ao motivo influência determinante, T. Reid suprime a mesma vontade desconhecendo a necessidade do motivo. A verdade encontra-se justamente entre os dois erros; e Leibniz antecipadamente refutou muito bem a teoria de Reid, assim como Reid desmascarou magnìficamente a falsidade da teoria leibniziana.

ART. II. — **Verdadeira função dos motivos no acto livre**

Do que fica dito conclui-se que ainda que o motivo é *necessário*, não é *necessitante;* que é *condição* indispensável do acto voluntário, mas não *causa* determinante. Porque, se por uma parte a vontade, sendo *inteligente*, não pode agir sem motivo nem mover-se sem razão, por outra parte, sendo *livre*, é por si mesma a causa eficiente de seus actos. Eis aqui porque precisa, para sair do estado da sua indiferença, ajuntar ao peso do motivo, seja ele qual for, o peso decisivo de sua resolução.

LIVRO QUINTO

PROBLEMAS GERAIS

A psicologia abraça certo número de problemas, que não podem ser tratados com proveito sem um conhecimento suficiente do conjunto desta ciência. Tais são: — **As relações entre o físico e o moral; — entre a personalidade e a ideia do eu; — entre os sinais e a linguagem.**

QUESTÃO PRIMEIRA. — RELAÇÕES ENTRE O FÍSICO E O MORAL

O problema das relações entre o físico e o moral (ou mais exactamente, entre o físico e o *mental)*, derivado da união do corpo com a alma, abarca duas questões: primeiramente temos de *estabelecer o facto* desta união pela averiguação dos *efeitos;* depois é necessário explicar esta união indicando a sua *natureza* e princípio. Só a primeira questão é do domínio da psicologia experimental; a segunda será tratada na metafísica.

Para procedermos com ordem distinguiremos duas categorias de factos e de relações: *relaçoes gerais*, resultantes do exercício mais ou menos normal das nossas faculdades, e *relaçoes especiais* que provêm de certos estados particulares mais ou menos mórbidos, tais como o sono, a alucinação, o sonambulismo, o hipnotismo e a loucura.

CAPÍTULO I

RELAÇÕES GERAIS E NORMAIS ENTRE O FÍSICO E O MORAL

Na obra intitulada, *Relação entre o físico e o moral*, Cabanis (1757-1808) pretende explicar os factos pela acção única e determinante do corpo e dos órgãos. Esta explicação equivale a suprimir o problema em vez de o resolver; porque é evidente que não se pode manter uma relação quando se lhe elimina um dos termos.

O cartesianismo chega à mesma conclusão: se por um lado admite a distinção real entre a alma e o corpo, por outro nega a sua acção recíproca, baseado no falso princípio que não pode haver contacto possível entre o espírito e a matéria. Por conseguinte não vê no físico e no moral senão duas séries de fenómenos independentes e paralelas, que se harmonizam por intermédio dos espíritos animais sem nunca se encontrarem.

É de grande importância, portanto, estabelecer a dualidade da acção e a reciprocidade das influências verificando que, se o físico actua no moral, por sua vez o moral não actua menos eficazmente no físico.

ART. I. — **Influência do físico no moral**

Basta passar revista a cada uma das nossas faculdades para nos convencermos que o seu funcionamento supõe sempre, mais ou menos, o concurso directo ou indirecto dos órgãos.

§ 1. — **Influência do físico nas faculdades inferiores.**

1. Já vimos que a vibração dos nervos sensórios determina em nós o fenómeno da sensação e da percepção externa.

2. Se a idade, o clima, a natureza do ar que se respira, os alimentos que se tomam, modificam o temperamento físico, por sua vez este influi grandemente no carácter, nos gostos e aptidões, na direcção e violência das paixões. Segundo as modernas descobertas da fisiologia, o nosso temperamento físico depende em grande parte das hormonas, ou substâncias segregadas pelas glândulas endócrinas e lançadas directamente no sangue. Algumas doenças crónicas, como a anemia, a dispepsia provocam a moleza, a tristeza, a susceptibilidade; pelo contrário, um estômago vigoroso e de fácil digestão favorece o bom humor. Estamos alegres ou tristes, expansivos ou taciturnos, segundo o céu estiver azul ou carregado.

3. Mais ainda; basta tomar deliberadamente certas expressões no rosto, certas atitudes no corpo, para determinar na alma alguma coisa dos sentimentos que elas exprimem. A criança, que canta para se animar a atravessar um quarto escuro, aplica este princípio sem o saber.

§ 2. — **Influência dos órgãos nas faculdades superiores.**

Sendo certo que nunca se pensa sem imagens, é evidente que o estado do cérebro e do sistema nervoso, que influi tão poderosamente na imaginação, na memória e na associação das ideias, reagirá por isso mesmo muito eficazmente no pensamento pròpriamente dito.

A influência, porém, do moral no físico não é menos evidente, e talvez mais decisiva ainda.

ART. II. — **Influência do moral no físico**

§ 1. — **Influência das faculdades representativas e da vontade no organismo.**

1. Já demonstrámos acima (p. 83) a influência das imagens, e, por consequência, — pois que não pensamos sem imagens, — do pensamento no organismo. Quanto à vontade, pode afirmar-se que a acção da alma sobre o corpo em nenuma outra coisa se vê tão claramente como no movimento voluntário. Com efeito, se é por meio dos nervos sensitivos que o corpo, e mediante ele o mundo exterior, actuam sobre a alma; é por meio dos nervos motores, dos tendões e dos músculos que a alma exerce a sua acção sobre o corpo e, por meio dele, no mundo exterior. Os primeiros são so órgãos da sensação e da percepção, os segundos são os órgãos do movimento.

2. E de facto, a análise revela-nos no movimento voluntário as mesmas fases de enervação que no fenómeno de sensação (p. 177); mas apresentam-se em ordem inversa. O ponto de partida é aqui o fenómeno essencialmente psicológico da *volição;* esta acção da alma transmite-se ao corpo pela enervação dos feixes de nervos eferentes ou motores.

§ 2. — **Acção da alma sobre o corpo nos factos da sensibilidade.**

1. Já nos referimos às reacções violentas, que certas emoções provocam no organismo, por causa das relações íntimas, que existem entre a sensibilidade e o sistema nervoso. Estas diversas emoções exercem efeitos característicos sobrre a digestão, circulação, respiração, secreções, numa palavra sobre quase todas as funções fisiológicas.

2. As paixões imprimem no organismo vestígios mais profundos ainda e mais duráveis. «Nada mostra melhor, diz Montaigne, a íntima ligação que une a alma e o corpo do que a influência das paixões e das afecções morais sobre as diversas funções do organismo, de tal forma que se pôde dizer que morrem mais homens por causa do espírito que por causa do corpo». De facto, grande número de doenças muito nìtidamente caracterizadas provém de causas morais.

3. Notemos que a alma pode também salvar o organismo reagindo vitoriosamente contra as influências mórbidas, por meio da *confiança* e *energia*.

No perigo como na doença, a confiança multiplica a força de acção ou de resistência. Em igualdade de circunstâncias, há dez probabilidades contra uma que o doente desanimado sucumba, e que aquele que conserva a esperança se restabeleça. Esta influência no moral é sensível sobretudo no tempo de epidemias. O medo exagerado da doença predispõe para as contrair; pelo contrário as pessoas animosas e ocupadas, que não pensam nisso, ficam indemnes ou são menos atingidas.

ART. III. — **O temperamento e o carácter**

§ 1. — **Natureza.** — 1. No sentido físico e etimológico, entende-se por **carácter** (χαρακτήρ de χαράσσω, gravo uma marca), o sinal especial que permite distinguir uma coisa de outra. No sentido moral, o carácter exprime as qualidades, que distinguem uma individualidade e constituem a sua maneira própria de sentir e de reagir (1).

2. Por outro lado, o **temperamento** é constituído pelo conjunto das nossas disposições físicas e fisiológicas em grande parte condicionado pelo funcionamento das glândilas endócrinas. Os antigos reconheciam *quatro tipos* de temperamento segundo o predomínio dos «*humores*»*:* o *sanguíneo*, o *colérico* ou *bilioso*, o *melancólico* ou *nervoso* e o *fleumático* ou *linfático*. Apesar de esta classificação ser resultado de observações vulgares, contudo tem certo valor real.

3. Cada homem vem ao mundo com um determinado *temperamento*, que é qualidade do seu organismo. Por esse mesmo facto, em virtude da *unidade* do composto humano, está desde o primeiro instante da sua vida na posse de um *carácter* inato. (Veja-se *Cours*, I, p. 388, e II, p. 368). É a isto que se chama o *natural:* forma o fundamento do carácter e jamais desaparece completamente.

---

(1) Contudo, ainda que cada um de nós tem o *seu* carácter, nem todos *têm* carácter, nem todos são *homens de carácter*.

O que faz o carácter pròpriamente dito, é antes de tudo, a anergia da vontade. Com efeito, sendo a vontade a faculdade principal do homem, — *Homines sunt voluntates*, diz S. Agostinho, — é fácil de ver que tanto mais homens seremos, quanto mais a nossa vontade for forte e enérgica. Podemos, portanto, definir o carácter, no sentido expressivo da palavra, *vontade enérgica ao serviço de convicções inabaláveis*. Esta propriedade da vontade, segundo Kant, é aquela pela qual o homem se liga a princípios determinados, que invariàvelmente estabeleceu pela própria razão. Estes princípios e estas convições podem, sem dúvida, ser erróneos; contudo esta firme disposição da vontade de agir segundo regras fixas é coisa rara e preciosa: dá à vida do homem de carácter um grau de estabilidade e de coesão que se impõe ao respeito. *Justum et tenacem propositi virum*...

§ 2. — **Diversas espécies de caracteres.** — Como vimos, o carácter é para o moral o que o temperamento é para o físico. Assim como se distinguem os temperamentos segundo o elemento fisiológico predominante, também os caracteres se diversificam por aquela faculdade que parece dominar todas as outras, ou ainda pela qualidade ou defeito que se lhe segue como consequência natural.

— Foram propostas diferentes classificações, segundo o ponto de vista em que se colocaram os seus autores:

1. T. Ribot distingue três grandes géneros de caracteres, baseando-se na sua maior ou menor sensibilidade e actividade:

a) Os *sensitivos:* impressionáveis em excesso, vivendo para si mesmos, pessimistas, medrosos, inquietos, pensativos.

b) Os *activos:* com tendência natural e que renasce sem cessar para a acção, vivendo para o exterior, optimistas, intrépidos, audazes, empreendedores.

c) Os *apáticos:* inertes, indiferentes, preguiçosos, descuidados.

Nesta classificação, Ribot não considera as disposições intelectuais, porque, diz ele, «a inteligência não é elemento fundamental do carácter». Esta afirmação é errónea; a inteligência deve ser contada no número dos elementos essenciais do carácter, tanto como a sensibilidade e a actividade.

2. Tendo em conta estas disposições intelectuais, P. Malapert divide os caracteres em seis géneros principais:

a) Os *apáticos*, que não se comovem, faltos de ardor, de paixão, de actividade, São homens sem valor.

b) Os *afectivos*, em que domina a sensibilidade; distinguem-se em putos sensitivos, emotivos e apaixonados.

c) Os *intelectuais*, para os quais só as ideias têm valor: o seu maior prazer é saber e aprender. A inteligência predomina extraordinàriamente.

d) Os *activos*, caracterizam-se pela necessidade de empreender sempre alguma coisa, de lutar para vencer os obstáculos. Há activos calmos e sérios, e activos agitados e perturbadores.

e) Os *voluntariosos*, nos quais predomina a vontade: são os homens de acção que, dominando-se, sabem prosseguir sem desfalecimentos o fim que se propuseram. Os voluntariosos podem ser também autoritários e dominadores.

f) Os *temperados*, que se distinguem por um justo equilíbrio entre as diversas funções da alma. Pode existir equilíbrio na mediocridade, mas daí sobe-se aos equilíbrios superiores, nos quais a harmonia se concilia com a riqueza da vida psicológica em todas as suas funções. É para este ideal que deve tender toda a educação séria.

Estes diversos tipos de caracteres podem combinar-se mais ou menos, de modo a formar numerosíssimos caracteres intermédios.

§ 3. — **Formação do carácter.** — Segundo a doutrina exposta o *natural*, conjunto de *qualidades e defeitos* é, o produto imediato da acção do *físico* no *moral*.

Devemos, porventura, concluir daqui que não seja possível alguma reacção eficaz do moral sobre o físico de tal sorte que o natural de nenhum modo se possa transformar, e que devamos dizer com La Fontaine:

> «*Chacun a son défaut ou toujours il revient;*
> *Hont ni peur n'y remédie?*» (L. III. *Fable* 7).

Por outras palavras; há sòmente caracteres naturais ou poderá também haver *caracteres adquiridos?*

1. A resposta negativa seria contrária à razão e à experiência.

a) Com efeito, diz-nos a *razão* que pode haver caracteres adquiridos. As acções mútuas do físico e do moral dão-nos disso garantia. Tanto os *deterministas* modernos como os partidários do livre arbítrio, admitem a eficácia da acção da vontade sobre o carácter. O carácter de um homem, diz Stuart Mill, «é formado pelas circunstâncias da sua existência (incluindo a organização particular), mas o *desejo* de a modificar neste ou naquele sentido é, também, uma dessas circunstâncias e não certamente a menos influente» (1).

b) A *experiência* também nos mostra as causas que actuam no carácter. Dividem-se em *fisiológicas* e *psicológicas:*

α) De *ordem geral*, como a idade, o clima, as instituições e o meio social.

β) De *ordem individual*, como o regime, a saúde, entre as causas *fisiológicas;* e a educação, certos acontecimentos importantes da vida psicológica e moral, e, sobretudo, a influência da vontade livre de cada um, entre as causas *psicológicas.* Em verdade é o homem que se forma a si mesmo; quer reformando-se e aperfeiçoando-se por meio da luta constante contra as paixões e maus instintos; quer deformando-se e depravando-se à força de capitulações e baixezas.

---

(1) É bom notar aqui a estranha opinião de Kant, acerca deste assunto. Segundo ele, diz P. Malapert, «a acção da vontade no carácter não se pode exercer progressivamente... esta «revolução», esta espécie de «renascença» não pode fazer-se senão de repente, como por uma espécie de explosão». Sem negar absolutamente a possibilidade destas metamorfoses súbitas, julgamos que esta mudança é, de ordinário, o resultado e como que a recompensa de um longo e perseverante esforço.

Neste sentido, a luta pela vida, que é lei do mundo físico, é também a do mundo moral. Uma vez que se renuncia à luta, a vida da alma fica sufocada sob o peso da matéria; o instinto animal toma insensìvelmente o lugar da razão e da liberdade e o homem degrada-se, a ponto de não ter outro carácter senão o seu temperamento.

CAPÍTULO II

RELAÇÕES MAIS OU MENOS IRREGULARES ENTRE O FÍSICO E O MORAL

Por relações mais ou menos irregulares entendemos aquelas em que se mostra mais entravada a vigilância exercida pela nossa personalidade livre nos acontecimentos da nossa vida psicológica. É o que sucede ordinàriamente em certo número de estados particulares, tais como o *sono*, o *sonho*, a *alucinação*, o *sonambulismo*, o *hipnotismo* e a *loucura*.

ART. I. — **O sono e o sonho**

§ 1. — **O sono.** — O sono normal consiste no repoiso periódico do cérebro, no descanso temporário de todo o sistema nervoso. O sono explica-se:

1. **Fisiologicamente,** pela *anestesia* parcial do sistema nervoso *sensitivo*, e pela *paralisia*, mais ou menos completa, do sistema *muscular*.

a) O homem adormecido não é acessível aos excitantes ordinários da vista, ouvido, tacto, etc.; mas esta anestesia é parcial: há debilitamento mas não abolição completa da consciência.

b) A *paralisia* dos nervos motores não é menos evidente: os olhos fecham-se, o sistema muscular não obedece às ordens da vontade. Contudo esta paralisia não é completa; pois executamos durante o sono muitos movimentos semi-conscientes e as funções orgânicas de circulação, respiração e secreção continuam a exercer-se, ainda que notàvelmente diminuídas.

2. Daqui resulta um estado **psicológico** especial:

a) A consciência, não operando com reflexão, perde a noção exacta do tempo que passa.

b) A vontade existe, é certo, mas por falta da atenção e da reflexão não é livre, nem, por conseguinte, responsável; cede fatalmente às sugestões da imaginação.

c) Resumindo: durante o sono o exercício das nossas faculdades encontra-se mais ou menos paralisado; sòmente a imaginação e a memória adquirem, por causa da ausência de redutores, acréscimo de actividade considerável.

A **causa** fisiológica do sono é a fadiga do sistema nervoso.

Quanto às circunstâncias que favorecem o sono, podem citar-se, em geral, todas aquelas que diminuem ou suspendem o exercício das nossas faculdades mentais. Tais são: a calma do espírito, a ausência das comoções e da sobreexcitação nervosa, a monotonia das impressões, o silêncio, a obscuridade, etc.

O sono pode ter também certas causas artificiasis e mórbidas: a ingestão de narcóticos como o ópio, o clorofórmio, ou ainda a embriaguez e algumas doenaçs cerebrais.

§ 2. — **O sonho.** — O sonho é **o conjunto de fenómenos conscientes que experimentamos durante o sono.**

Com respeito aos sonhos podemos fazer três perguntas: Donde provêm os sonhos? — Porque são incoerentes? — Porque tomamos os sonhos como realidades?

1. As *causas* do sonho são duas:

a) Em primeiro lugar são as *imagens* e as *lembranças* encadeadas em virtude das leis da associação. Depois as comoções, mais ou menos confusas, que provocam.

b) Outra causa são as vagas *percepções* da realidade e certas *sensações surdas*, que se efectuam durante o sono. A imaginação apodera-se delas, encorpora-as bem ou mal na trama do sonho começado; ou então, cortando com elas o fio ao sonho, forma nova série de associações.

2. O carácter próprio do sonho é a *incoerência*. Os elementos que o compõem formam um caos verdadeiro, onde os tempos, os lugares, as pessoas e os acontecimentos se sobrepõem, se emaranham e se confundem de modo inextricável. Não é difícil explicá-lo. Encontrando-se suspensa a intervenção dos redutores, a imaginação, livre de qualquer vigilância, fica submetida ùnicamente às leis da *associação espontânea*. (Veja-se p. 86).

3. Também não é difícil explicar a *ilusão* que os sonhos produzem em nós. Com efeito, não nos dando os sentidos externos esclarecimentos acerca da realidade presente, somos incapazes de comparar as representações imaginativas com as representações sensíveis, e de corrigir aquelas por meio destas, como fazemos quando nos encontramos acordados.

§ 3. — **O sonho e o devaneio.** — O sonho distingue-se do devaneio.

O *devaneio* é o estado de espírito que se entrega passivamente e sem fim ao asar das suas associações.

1. O *sonho* dá-se durante o sono. O devaneio, pelo contrário, supõe o estado de vigília. Os dados precisos e actuais, que os sentidos nos continuam a fornecer, fixam-nos ao presente dando-nos consciência do lugar em que estamos e impedem-nos de tomar como realidades as imaginações do nosso espírito.

2. Por outro lado, certa reflexão, que nunca nos abandona completamente no estado de vigília, conserva sempre no devaneio uma ordem mais ou menos lógica às nossas associações, de sorte que não participa da incoerência do sonho.

§ 4. — **O sonho e a percepção real.** — 1. Os cépticos julgam encontrar na ilusão do sonho uma objecção contra a certeza. Dizem eles que fazendo dos nossos sonhos realidades, nada nos assegura que o que chamamos realidade não seja *um sonho bem encadeado*.

É puro sofisma. Muito pelo contrário, a percepção, actual apresentando-nos a realidade presente, e, por outro lado, relembrando-nos a memória os sonhos passados, é fácil verificar por comparação, que estes sonhos eram puras ilusões.

2. Com efeito, a percepção distingue-se muito claramente do sonho:

a) Pela consciência mais nítida e mais reflexa: se no sono não temos claramente consciência de sofrer a ilusão do sonho, no estado normal de vigília temos perfeita consciência de não sonharmos.

b) Pela ligação lógica e cronológica que une entre si todos os dados dos sentidos para formar um sistema coerente. Como o notou Descartes, «a memória nunca pode ligar e unir os sonhos uns com os outros e com toda a série da nossa vida, como costuma unir as coisas que nos sucedem estando acordados». (6.ª *medit.)*.

c) Enfim, pelo facto de as nossas percepções concordarem com as dos nossos semelhantes e serem por elas confirmados.

ART. II. — **A alucinação**

A *alucinação* é uma forma mórbida e característica da influência do físico no moral.

1. Pode definir-se: **A percepção sem objecto.** É uma imagem que por sua intensidade anormal nos leva espontâneamente a objectivá-la.

Enquanto a inteligência não for atingida, o alucinado não é necessàriamente vítima da ilusão; contudo a alucinação é indício de um estado patológico do cérebro.

A alucinação pode afectar um só sentido ou vários ao mesmo tempo; e a de um sentido pode provocar a dos outros.

2. A alucinação distingue-se do sonho, porque este realiza-se durante o sono, e aquela no estado de vigília. Em ambos dá-se a objectivação das imagens, mas com esta diferença: na alucinação, por ser a imagem bastante forte, são repelidas as percepções concorrentes; no sonho, por estar muito enfraquecida a sensação, é vencida pela imagem.

3. Não devemos também confundir a alucinação com a simples *ilusão*. A ilusão é a interpretação falsa de uma percepção normal. Na alucinação vemos, ouvimos realmente apesar de não existir o objecto (¹).

A alucinação é uma *sensação invertida*. Na sensação normal o objecto externo impressiona o órgão, esta impressão transmite-se aos nervos, e daí ao cérebro onde determina a sensação.

Pelo contrário, na sensação alucinatória, a impressão parte dos centros nervosos. Sob a influência de uma lesão ou inflamação, o cérebro entra espontâneamente em actividade e a perturbação comunica-se ao nervo e daí ao órgão. Por sua vez este, excitado como de ordinário o costuma ser pela acção dos objectos externos, reenvia ao cérebro a impressão que recebeu e, segundo a lei comum, produz-se uma sensação, que nós, por hábito, objectivamos espontâneamente. Estas percepções rudimentares formam como que o núcleo, em volta do qual a imaginação agrupa ficções e imagens, em virtude de certas associações; e o doente julga ver animais e fantasmas, ouvir vozes que o ameaçam, etc.

A alucinação pode ser provocada artificialmente pela ingestão no organismo de qualquer substância, que actua directamente no cérebro e no sistema nervoso como ópio, o álcool, o hachich, etc. Pode até tornar-se crónica pelo abuso destas substâncias, como se verifica nos alcoólicos inveterados e fumadores de ópio.

(¹) Na alucinação *vemos* tão realmente, a imagem visual é tão real, que podemos *desdobrá-la* interpondo um prisma entre a vista e o objecto imaginário, *aumentar* ou *diminuir-lhe* as dimensões por meio de um binóculo e *reflecti-la* com um espelho. A imagem colorida pode até causar a sensação da cor complementar.

ART. III. — **O sonambulismo**

O sonambulismo é **o sonho em acção.**

§ 1. — Sono sonambúlico e sono normal.

1. O sono normal provoca a *paralisia* dos nervos motores. No sonambulismo a motricidade não fica suspensa.

2. A característica própria do sonho é a incoerência das imagens; pelo contrário, o sonho do sonâmbulo efectua-se sob o império de uma ideia, que se desenrola na ordem mais lógica e se executa seguindo todos os intermediários.

3. No sono normal a *anestesia* é geral; no sono do sonâmbulo, pelo contrário, alguns sentidos permanecem em actividade, mas não estão abertos senão às impressões que se relacionam directamente com a ideia do sonho, ficando fechados a tudo o mais.

4. Quem dorme lembra-se muitas vezes, ao despertar, da matéria do sonho; o sonâmbulo perde completamente a memória das acções executadas durante o sono, apesar de às vezes a recuperar numa nova crise. Por outro lado, vimos em seu lugar, que no estado de sonambulismo as lembranças mais longínquas e mais fugazes podem reviver e apresentar-se ao espírito com fidelidade maravilhosa. De facto, a memória dos lugares que atravessa e dos obstáculos que tem de evitar é tão precisa e tão exacta no sonâmbulo, que supre todos os sentidos e basta para o guiar nas passagens mais complicadas e mais perigosas (¹).

Como explicar estes contrastes?

A causa é a presença de uma ideia de tal modo intensa que canaliza a seu proveito toda a actividade disponível da alma, de modo que a vitalidade sensitiva e motriz se decuplica em todos os actos que se referem à realização desta ideia, ao passo que está suspensa e paralisada em todos os aqueles que lhe são estranhos (²).

§ 2. — **Duas espécies de sonambulismo.** — Distinguem-se duas espécies de sonambulismo: sonambulismo *natural* ou espontâneo, e o sonambulismo *artificial* ou provocado.

(¹) É tão certo a memória sensitiva guiar o sonâmbulo que, se se muda de lugar um móvel que ele conhece, e se coloca na passagem, tropeça e acorda.

(²) Nota-se qualquer coisa de semelhante no sono ordinário. A mãe adormecida desperta ao menor vagido do seu filhinho, ao passo que o ruído dos carros ou dos comboios a que está acostumada e que não a *interessa*, não lhe perturba de modo algum o sono.

1. O primeiro dá-se por si mesmo sob o efeito de uma violenta preocupação; pode também resultar de predisposições hereditárias.

2. O sonambulismo *artificial* provoca-se por meio de processos especiais; é mais conhecido hoje sob o nome de *hipnotismo*.

ART. IV. — **O hipnotismo**

Por *hipnotismo* (de ὕπνος, sono), entende-se o conjunto de factos e de estados, tais como o *sonambulismo*, a *catalepsia*, a *letargia*, etc., cujas causas e leis a ciência não conseguiu ainda determinar. Foi Mesmer o primeiro que o descobriu (1779); daí o nome de *mesmerismo* que começaram a dar a estes fenómenos.

Mesmer pretendia explicá-los por uma espécie de fluido, de *magnetismo animal*, como ele dizia, emanando do operador, que ia accionar a distância no cérebro e vontade do hipnotizado por meio de uma suposta influência megnética.

Mais tarde (1845), depois de novo estudo dos factos, Braid de Manchester atribuiu a causa não à acção do operador, mas a um estado mórbido do sujeito. A dar-lhe fé, o sono hipnótico (chamado também *braidismo)* é o resultado do entorpecimento do cérebro provocado por um processo puramente físico, tal como a fixação de um ponto brilhante ou outra qualquer sensação monotona, determinando a atenção pencsa e prolongada.

§ 1. — **Teoria fisiológica.** — Em nossos dias a escola de Paris, seguindo a Charcot (1878) e os médicos da Salpêtrière concordaram com Braid assinando ao hipnotismo causas puramente *fisiológicas*. Julgam eles que este estado supõe como condição necessária qualquer doença nervosa, que predispõe o sujeito ao sonambulismo natural, de modo que a mais pequena causa é suficiente para o provocar, e que a acção do hipnotizador se reduz a produzir esta causa insignificante que determina a crise.

Distinguem a *hipnose simples* caracterizada especìficamente pela *sugestibilidade;* e a que eles chemam a *grande hipnose* que compreende: a *catalepsia*, a *letargia* e o *sonambulismo lúcido*.

1. As características da *catalepsia*, são: impassibilidade, grande flexibilidade dos músculos, que permite aos membros tomar todas as posições que se lhe dão, ao mesmo tempo que certa rigidez os fixa, mais ou menos longamente, nessas posições, ainda que sejam muito incómodas. Além disso, é de notar que o sujeito fica sugestionado pelos diversos movimentos que lhe mandam executar.

2. Para fazer passar o paciente da catalepsia à *letargia* basta fechar-lhe os olhos. Neste estado, toda a vida psicológica fica suspensa.

3. Enfim, no *sonambulismo lúcido*, temos a anestesia ou antes *analgesia* completa; este terceiro estado da hipnose é o mais favorável à sugestão.

§ 2. — **Teoria psicológica.** — A escola de Nancy, representada por Bernheim, Liébaul, Liégeois, etc., explica o hipnotismo de outro modo.

1. Em primeiro lugar, nega a realidade das três fases que, segundo a escola de Paris, constituem a grande hipnose.

Segundo ela, o estado hipnótico não se limita a favorecer a sugestão; mas antes é o seu efeito directo.

2. Conclui daqui que a causa do hipnotismo não é *fisiológica* e mórbida, mas é sobretudo *psicológica*, apesar de se obter mais fàcilmente e com maior intensihade nos sujeitos nervosos e histéricos por causa da influência directa do sistema nervoso na imaginação.

3. Finalmente, e esta é a última divergência, se damos crédito a Charcot e à escola de Salpêtrière, o paciente pode sempre discutir a ordem e até recusar-se a obeceder, ao passo que, segundo Bernheim e a escola de Nancy, fica absolutamente sob o poder do hipnotizador.

§ 3. — **Conclusão.** — Sem pretender tomar partido por uma ou outra opinião, recordemos sòmente o que acima dissemos a respeito das relações gerais entre o físico e o moral; e em particular, dos efeitos motores da imagem, e convencer-nos-emos que o estado hipnótico não é, em resumo, senão a aplicação exacta das leis que descrevemos.

§ 4. — **Uso e perigos do hipnotismo.**

1. Do que precede, fácil é de ver que o uso do hipnotismo traz consigo grandes perigos físicos, morais e até sociais, e que pode originar gravíssimos abusos.

a) Debaixo do ponto de vista **físico,** perturba profundamente o sistema nervoso do paciente e está em perigo de lhe despertar as nevroses latentes. Exalta-lhe excessivamente a imaginação e as faculdades sensitivas, com grande detrimento das faculdades intelectuais e voluntárias. Deixa após de si vestígios muitas vezes indelébeis e, depois de algumas hipnotizações, o paciente contrai a grave enfermidade de se tornar hipnotizável à descrição e à mais pequena provocação. Finalmente, predispõe para a loucura.

b) O perigo **moral** consiste sobretudo no ascendente prolongado e provàvelmente irresistível, que o hipnotizador conserva sobre ele até fora das crises. Ora este estado de subserviência completa à vontade de outrem é, em si mesma, profundamente imoral; não temos o direito de alienar a própria liberdade em proveito seja de quem for.

c) Quanto aos perigos **sociais,** fàcilmente se vê que o hipnotismo pode vir a ser em mãos criminosas um instrumento tanto mais terrível, quanto é certo que imediatamente depois do acto o hipnotizado muitas vezes se esquece dele.

2. Donde se conclui que são necessárias graves razões para justificar o *uso* do hipnotismo e que, mesmo quando o seu uso é legítimo, é preciso tomar muitas precauções.

a) Por conseguinte, as experiências de amadores, feitas simlesmente por *passa-tempo*, não podem, em caso algum, ser toleradas.

b) As próprias experiências *científicas* não estão isentas das leis da moral; porque acima do interesse da ciência está o respeito pela pessoa humana, que não permite tratá-la como *meio*, *assunto* e *matéria* de experiências.

c) Finalmente, podem apresentar-se casos em que o emprego do hipnotismo como *meio terapêutico* seja legítimo; mas nesse caso, é preciso que o tratamento seja prescrito e dirigido por um médico esclarecido, prudente e de honradez a toda a prova.

ART. V. — **A loucura**

§ 1. — **Diversas espécies de loucura.** — A *loucura* é uma desordem geral ou parcial, mas crónica, das faculdades mentais. Pinel distingue quatro espécies de loucura claramente caracterizadas

1. A *mania*, ou loucura pròpriamente dita, é o delírio universal com agitação e acessos de furor mais ou menos frequentes, que resulta da desordem complera das faculdades intelectuais e afectivas.

2. A *melancolia* é também um delírio geral, mas caracterizado pelo abatimento, tristeza, inclinação ao desespero, e ordinàriamente acompanhado de alucinações visuais e auditivas mais ou menos aterradoras.

3. A *monomania* é um delírio parcial. O monomaníaco só é louco num ponto. Raciocina rectamente, mas parte de um princípio falso, de uma ideia *fixa*.

4. A *demência* é a debilidade extrema das faculdades mentais. O demente tem ideias, porém, fugazes, espalhadas, que não pode concatenar.

Quanto ao *idiotismo*, ou *imbecilidade congénita*, não é tanto alteração das faculdades como a incapacidade, mais ou menos completa, de as exercitar, proveniente da falta de desenvolvimento cerebral.

§ 2. — **Causas da loucura.** — A influência recíproca do físico e do moral nunca se vê tão claramente como nas causas da loucura; porque, se é certo que a loucura é sempre determinada imediatamente por qualquer perturbação permanente do órgão cerebral, por sua vez esta perturbação pode ser indiferentemente provocada por suas causas físicas ou morais. Daqui a dupla série dos remédios empregados pela retapêutica alienista.

1. **Causas morais.** — *a)* Certos *pensamentos* ou preocupações *obsessionantes* acabam por tiranizar o espírito. Degeneram então em *ideias fixas*, que, por sua vez, determinam na imaginação e até no cérebro hábitos automáticos; daí as alucinações, a desordem dos sentidos e dos órgãos, as perturbações nervosas e, finalmente, as inflamações e as lesões cerebrais incuráveis.

b) A exaltação da *imaginação* pode conduzir às mesmas desordens.

c) As causas, porém, mais frequentes da loucura são as *paixões*. As variantes tão numerosas da *mania* não são, em suma, senão outras tantas paixões exaltadas e tornadas crónicas. E mesmo as paixões mais nobres podem indirectamente, pelas tristezas e cuidados prolongados que casusam, afectar gravemente a inteligência; e podemos afirmar que toda a paixão não vigiada é disposição para a loucura.

2. **Causas físicas.** — São tão variadas e numerosas como as morais.

a) Em geral, tudo o que produz alguma perturbação permanente nas funções cerebrais, como as quedas, as pancadas violentas na cabeça, as insolações, as congestões, as doenças nervosas podem ser causa da loucura.

b) Mencionemos também a libertinagem; porque todo o abuso das forças nervosas esgota o cérebro e paralisa mais ou menos o exercício do pensamento e da reflexão.

c) A *hereditariedade*. É facto averiguado que a predisposição para certas formas de doenças mentais se transmite pela geração como a propensão para a gota ou a tuberculose.

d) Assinalemos enfim o grande flagelo das sociedades modernas, o *alcoolismo*. — Esta importante questão será tratada na moral, a propósito do dever da temperança.

CAPÍTULO III

A IDEIA DO EU — A PERSONALIDADE

É bom, ao terminar este tratado, precisar a ideia do *eu*, princípio de todos os actos e sujeito de todas as modificações, que são o objecto da psicologia experimental, e de assinalar com exactidão a natureza e as prerrogativas da pessoa humana e o modo como se distingue das coisas.

ART. I. — **A ideia do eu**

O *eu* é a pessoa enquanto toma consciência de si mesma, enquanto se afirma, se põe e se opõe ao não *eu*. A *ideia do eu* é a representação que temos deste eu. Quais são as *características* desta ideia? Qual é pròpriamente o seu *conteúdo* e como se forma? São os três pontos que examinaremos neste primeiro artigo.

§ 1. — **Características essenciais da ideia do eu.**

1. A primeira característica desta ideia é a sua beleza absoluta e a sua evidência imediata. Os objectos externos são percebidos por meio de órgãos mais ou menos fiéis e através de certos meios, que sempre os desfiguram de algum modo; a consciência, ao contrário, percebe directamente o *eu* e as suas modificações sem algum intermédio. Por isso a ideia que formamos dele é a mais clara, a mais evidente que podemos desejar, de tal modo que a dúvida é impossível. Como diz Descartes: «Em rigor, posso imaginar que se aniquilam todos os corpos, incluindo o meu; mas não me posso impedir de crer que eu que duvido, sou e existo».

2. Outro traço característico da ideia do *eu*, que não é comum às outras ideias, é a *fixidez* invariável e a permanência, que contrasta absolutamente com as ideias que nos fornece o mundo externo, onde tudo é móvel e variável. Com efeito, no meio desta multidão infinita de fenómenos que presenciamos à volta de nós, a consciência atesta-nos a existência de um ser absolutamente uno e idêntico, de um ser ao qual eu atribuo todos os actos que pratico, como a sua causa única, e todas as modificações que sofro, como a seu sujeito invariável: é o *eu*.

São estes caracteres de *unidade* e de *identidade*, que a ideia do eu tira do objecto representado, que constituem o seu valor excepcional e a sua capital importância. São eles, com efeito, que nos permitem elevar-nos às ideias racionais e metafísicas de duração, de substância, de causa, etc.

O estudo destes caracteres será completado e aprofundado na metafísica, quando falarmos da alma, da sua natureza e da sua distinção com relação ao corpo. Antes, porém, é necessário indicar os elementos que constituem o eu e o que representa a ideia que dele formamos.

§ 2. — Conteúdo da ideia do eu.

1. A ideia do eu compreende, primária e *essencialmente*, o nosso *corpo* e a nossa *alma* substancialmente unidos entre si, para formar este todo natural que é a pessoa humana. E, de facto, na vida prática o pronome *eu* emprega-se indiferentemente para designar o nosso corpo e a nossa alma. Contudo, estes dois elementos, ainda que essenciais, não ocupam o mesmo lugar na ideia quefaze mos do *eu*; na realidade, a alma está sempre em primeiro plano, porque é ela principalmente que comunica ao eu a unidade, a identidade, e o carácter de causa livre e responsável.

Isto é, como que o fundamento substancial, em volta do qual vêm agrupar-se os outros elementos da personalidade.

2. Estes elementos *acidentais* são, em primeiro lugar, a consciência do nosso passado, tal como a memória no-lo refere; depois os hábitos bons ou maus, a experiência adquirida, o modo habitual de pensar, de agir, de sentir, que constituem o nosso carácter pessoal; enfim, a infinidade de pormenores e de notas essencialmente individuais, que fazem da ideia do eu uma noção absolutamente única, indefinível, incomunicável.

§ 3. — Formação da ideia do eu.

1. A consciência, como se nos apresenta no estado de adulto, opõe nìtidamente o sujeito a que ela chama *eu* a tudo aquilo que não é ele; e neste mesmo sujeito distingue sem dificuldade diversas operações e impressões, atribuindo umas ao que chama *corpo* e outras à *alma*; considerando umas como simples *maneiras de ser sentidas pelo eu*, e outras como *representativas de objectos*, que são, ora muito diferentes do *eu*, ora o mesmo eu *percebido* como de fora e não sòmente *experimentado* de dentro.

Vimos mais acima (p. 60 e segs.) o modo como adquirimos a ideia do nosso *eu corporal;* não há para que tornar ao assunto. Como é que se forma a ideia do nosso *eu* espiritual, isto é, da nossa alma?

2. A consciência da nossa alma adquire-se e aperfeiçoa-se ao mesmo tempo que a do nosso eu corporal.

Durante os primeiros anos da vida, a cirança percebe juntamente a alma e o corpo *nas* operações complexas em que ambos tomam parte. Mas este conhecimento é vago e implícito. A criança sente sensações, percepções, impulsos sensíveis, sem *saber* o que é o corpo; tem consciência dos pensamentos, dos sentimentos, dos actos voluntários, sem saber o que é o pensamento nem o que é a alma. A educação, moral e religiosa sobretudo, muito contribuirá para seprar a noção nítida e distinta da alma e do mundo imaterial em geral, de que a criança tem a impressão confusa, e que dificìlmente compreenderá sem auxílio estranho.

Foi pois sumamente difícil fazer compreender à cega surda-muda Maria Heurtin a noção de seres imateriais. A religiosa encarregada da sua educação só o pôde conseguir, graças ao sentido do tacto e fazendo alusão ao afecto que a sua aluna tinha aos pais.

«Um dia, conta L. Arnould, a pequena recebeu uma carta do pai, e cheia de contentamento beijou-a muitas vezes. A Irmã aproximou-se dela e comunicou-lhe o seguinte, assegurando-se a cada momento que era bem compreendida. «Gostas muito do teu pai? E da tia e da tua irmãzinha? Com que é que os amas? Com o pés? Não. Com as mãos? Não. É uma coisa que está em ti, no teu peito, que os ama. Esta coisa que ama está no corpo, mas não é o corpo; chama-se alma; no momento da morte a alma separa-se do corpo. Quando a Irmã Josefa morreu, tu tocaste-lhe no corpo que estava frio; mas a alma vive e viverá sempre e continua a amar-te». Assim brotou naquele espírito de criança a noção difícil de seres imateriais».

NOTA ACERCA DOS DIFERENTES EUS

I. — O «eu». — Os diferentes «eus».

1. A noção do eu, cuja formação acabamos de explicar, é a noção do nosso *eu* fundamental, elementar, humano. Ele manifesta-se-nos, como vimos, pela e na coordenação de todos os estados, a que um de nós chama «meus».

Aos estados de consciência, próprios de todos os homens, cada um ajunta os que lhe são peculiares, e que formam como que sínteses parciais da consciência, diversas umas das outras, ainda que abraçando a todas, pintando, cada uma com sua cor, o *eu* que chamamos elementar e humano.

2. Deste modo cada homem tem como que um *eu particular* e um *eu público e profissional*. Certas profissões mais respeitáveis ou mais decorativas implicam um *eu* mais ou menos diferente do eu humano do seu titular: o eu do médico, do magistrado, do porteiro fardado de um palácio, é respectivamente doutoral e sentencioso, austero e grave, importante e majestoso.

Cada um destes *eus* secundários forma uma síntese associativa, verdadeiramente distinta das outras, à maneira de uma memória especial. Existe na vida psicológica normal um esboço daquilo que no estado anormal se tornará o *desdobramento da personalidade*.

3. O conjunto dos estados de consciência, que formam o eu humano fundamental, bem como os diversos *eus acidentais* que se enxertam nele, pode modificar-se consideràvelmente com o tempo e circunstâncias: o eu do adulto não é o mesmo que o eu da criança: certo estado antigo da alma, encontrado

por exemplo, ao seleccionar a correspondência passada, pode-nos parecer tão diferente do que somos hoje, que teremos dificuldade em no-lo atribuir. O eu parece então afastar-se de si mesmo e apresentar-se ao nosso conhecimento quase como se nos apresentam a nós os outros objectos. Abreviando: o eu passado já passou, e no mesmo eu presente, muitas coisas não são completamente eu e parecem estar prestes a desligar-se do *eu*. Não é, pois, nenhum absurdo falar do *eu objectivo* e *empírico*, e do *eu sujeito* e *absoluto*, que me aparece como que o substracto do meu *ser* e cujo desaparecimento ou substituição equivaleria ao meu próprio aniquilamento.

Este eu sujeito será o *eu fundamental* (1).

II. — O «eu fundamental».

1. Descrição psicológica do «eu fundamental» e das suas relações com o «eu secundário».

a) A *experiencia interna* revela-nos a existência do *eu fundamental*. Em todos os estados de minha consciência *eu* percebo-*me*. E não sòmente pela memória, mas também pela consciência pròpriamente dita no *presente psicológico* (2); o *eu* fundamental percebe o *eu secundário* diversamente afectado, e o *eu fundamental* tem consciência de si mesmo como *sujeito* das mudanças e maneiras de ser que constituem em parte o seu eu secundário.

b) *O eu fundamental* e o *secundário* são *distintos* mas não estão *separados*. Se, por impossível, houvesse um *eu secundário* que não pertencesse a um *eu absoluto*, seria uma entidade psicológica estrictamente incognoscível, pois não haveria ali ninguém para tomar consciência dele; e, por outro lado, um *eu absoluto* desprovido de todo o *eu secundário* seria absolutamente inerte, puramente *potencial*, como lhe chamariam os escolásticos, não poderia, como tal, ter consciência alguma de si mesmo. Não existe, portanto, um *eu fundamental* puro, nem um *eu secundário* puro. O eu secundário é sempre o *eu* de um **eu fundamental** e o «*eu fundamental*» possui sempre um **eu secundário.**

c) Tanto no passado como no presente, o *eu fundamental* reconhece como constituintes do seu *eu secundário* todos os fenómenos psicológicos que lhe pertencem, diz W. James, penetrados deste *calor* e desta *intimidade* que faltam ao pensamento das experiências presentes ou passadas de outrem. É com este distintivo que o *eu fundamental* os reconhece e os apropria.

2. O mesmo W. James, para *dar razão* deste calor e desta intimidade, pelos quais um estado de consciência se apropria de tudo aquilo que pertence ao passado e ao presente do mesmo *eu fundamental*, julga coisa supérflua assinalar em psicologia um *sujeito real* único, possuidor destes estados de consciência, e pretende que é suficiente o recurso a esta propriedade dos diversos estados de consciência de um mesmo *eu secundário*, a que dá o nome *de identidade funcional*. — «Não se vê, diz ele, que os factos da consciência nos obri-

---

(1) O autor exprime os dois *eus* pelas formas «je» e «moi». Não possuindo a língua portuguesa senão uma forma pronominal para o mesmo efeito, convencionámos chamar ao «je» o *eu fundamental* ou *absoluto* e ao «moi» o *eu secundário* ou *acidental*. N. do T.

(2) «O único dado imediato que a nossa consciência nos dá aqui, diz W. James, é aquele a que com razão se chamou o *presente aparente*. Este presente tem certa extensão; é, poder-se-ia dizer, como que uma espécie de ponte lançada sobre o tempo, e do alto da qual nossa vista pode à vontade dirigir-se para o futuro ou para o passado. A nossa percepção do tempo tem, pois, como unidade *a duração* situada entre dois limites, um adiante e outro atrás; estes limites não são percebidos em si mesmos, mas no *bloco de duração* por eles terminado... Ora nós já fixámos acima, em doze segundos quando muito, o máximo de duração que possa ser objecto de uma percepção distinta... Devemos, pois, pensar que *uma duração de doze segundos não cessa de se projectar em cada um dos instantes sucessivos da consciência...*»

guem a reconhecer no *pensante* outra identidade que não seja esta identidade funcional». Mas isto é resolver um problema *real* com uma resposta puramente *verbal*. Donde procede esta identidade funcional? W. James experimenta aqui a mesma dificuldade, que encontrou a propósito da simplicidade qualitativa dos estados de consciência. Naquele caso foi ele mesmo, que julgou que não era supérfluo, até como psicológico, completar a experiência e interpretá-la com o auxílio da boa razão: se um estado de consciência, diz ele acertadamente, não é senão a soma de estados elementares, nunca formará uma unidade, a não ser que admitamos outro estado psicológico, que tome consciência de todos e de cada um dos estados elementares; mas este novo estado deve ser forçosamente simples e qualitativo e seria ele o único verdadeiro estado de consciência. Se teve necessidade de recorrer a um princípio real de unidade para explicar, como psicólogo, o estado de consciência considerado em si mesmo, não se percebe com que direito W. James substitui este princípio *real* por uma simples *palavra* quando se trata da *unidade da corrente da consciencia*.

3. Estes caracteres de *calor* e *intimidade*, por meio dos quais o *eu fundamental* se apropria o *eu secundário*, não se explicam, pois, verdadeiramente, a não ser que o *eu fundamental* se perceba a si mesmo em todos os seus *eus secundários*, que têm esse distintivo. Também aqui vem em nosso auxílio a doutrina escolástica acerca da unidade perfeita do composto humano. O nosso *eu real secundário*, o nosso *eu fundamental*, ainda que *corporal*, é, contudo, suficientemente *espiritual* para não estar completamente submetido ao *tempo*. Até certo ponto, é intemporal, e não há dificuldade em admitir com H. Bergson, — ainda que em sentido muito diverso do seu, pois ele não admite a *coisa* que se muda, mas *somnete* a mudança, — a possibilidade de intuição imediata, posto que confusa, do *eu fundamental* por si mesmo, em todos os instantes da sua *duração* passada e presente.

ART. II. — **A personalidade**

Na linguagem da filosofia e do direito, a pessoa opõe-se às coisas; e pode definir-se: *um indivíduo dotado de razão e de liberdade*.

A personalidade é, neste mundo, atributo exclusivo do homem; ou outros seres visíveis: as pedras, as plantas e até os animais não são, afinal, senão *coisas*.

§ 1. — **Caracteres psicológicos da personalidade.**

1. A característica mais saliente da pessoa, o seu acto próprio e específico é a **reflexão.** O animal não é um *eu* porque é incapaz de reflexão.

Sòmente a pessoa tem o poder de tomar consciência e posse de si mesma dizendo: *eu*. Esta consciência do eu, mais ou menos confusa na criança, vai-se precisando à medida que aparece e se desenvolve nela o poder de reflexão.

2. A segunda prerrogativa da personalidade é de se sentir verdadeira e pròpriamente **causa.** Todo o ser está necessàriamente dotado de alguma actividade e causalidade. Contudo, as coisas mais pròpriamente sofrem a acção do que a produzem: seus

actos são, na realidade, apenas anéis da cadeia do determinismo universal, que se limitam a transmitir o impulso recebido.

A pessoa, ao contrário, por sua liberdade sente-se verdadeiramente senhora de si mesma e das suas operações. Por isso é verdadeira e plenamente *causa* e os seus actos são verdadeira e absolutamente *seus;* devem-lhe ser atribuídos por inteiro, precisamente porque dependia dela fazê-los ou não.

§ 2. — Prerrogativas morais da personalidade.

1. A pessoa é um *ser moral*, isto é, um ser submetido à lei do **dever,** susceptível de responsabilidade, de mérito ou demérito, de recompensa ou de castigo.

Tendo todo o ser um fim, pelo mesmo facto está submetido a uma lei em relação com sua natureza. As coisas sujeitam-se cegamente a essa lei levadas por um impulso fatal, que as obriga a tender ao fim para que foram feitas.

Pelo contrário, a pessoa inteligente e livre governa-se a si mesma e permanece senhora dos seus destinos. Sem dúvida ela tem lei, mas essa lei obriga-a sem a necessitar. É isto que faz da pessoa um ser moral. É isto que confere aos actos, praticados por ela livremente e com conhecimento de causa, um valor especial que constitui a moralidade (¹).

2. Além disso, é próprio da pessoa ter o carácter de *fim*, e como tal ser **capaz de direitos.**

As coisas, não tendo o domínio sobre si mesmas, não são invioláveis; não têm a dignidade de fim, que possamos querer e amar por si mesmo.

A pessoa, pelo contrário, pelo facto de ser senhora de si própria e dos seus actos, é absolutamente inviolável, inalienável, *respeitável;* tem valor absoluto. É, na frase de Kant, um *fim em si;* por isso, pode atribuir a si as coisas, usar delas, apropriá-las ou aliená-las a seu bel-prazer. Por outras palavras, a pessoa é capaz de direitos.

— Resumindo: *conhecer-se*, *possuir-se*, *governar-se*, tais são as três grandes prerrogativas da pessoa. O elemento essencial da personalidade é, pois, a vontade livre; se somos capazes de reflectir sobre nós memos, de nos possuirmos e nos governarmos, é porque somos livres. É verdade que, por sua vez, a vontade livre supõe a razão e a reflexão; e por isso define-se a pessoa: **O indivíduo dotado de razão e de liberdade.**

(¹) Neste parágrafo entramos um pouco no terreno da moral a fim de reunir num só capítulo os caracteres da pessoa humana, tanto sob o ponto de vista moral como psicológico.

Daqui se segue que a personalidade está sujeita às mesmas vicissitudes que estas duas faculdades mestras. Esboçada na crença onde a razão dormita; reduzida ao estado de germe no louco, que, com a faculdade de reflectir, perdeu a posse de si mesmo (¹); degrada no homem vicioso, que se tornou escravo da matéria e do instinto, a personalidade atinge o seu grau mais elevado de desenvolvimento no homem virtuoso, que, tendo conseguido emancipar-se o mais possível da tirania das paixões e da influência do não-eu, tornou-se por isso mesmo mais racional, mais verdadeiramente livre, mais plenamente senhor de si mesma e dos seus actos.

APÊNDICE

ALTERAÇÕES DA PERSONALIDADE

Já vimos que o mesmo sujeito, o «**eu fundamental**», pode agrupar em volta de si «**eus secundários**» mais ou menos diferentes uns dos outros. Em certos estados psíquicos *anormais* esta distinção dos diversos *eus secundários* pode chegar a impedir a consciência do sujeito de os reunir debaixo dos seus olhares: o mesmo *eu fundamentel* não sintetiza já os seus *eus secundários;* cada um destes faz uma organização à parte; e o *eu fundamental*, que assim os reveste separadamente, **parece mudar de personalidade.** Citam-se vários exemplos já clássicos destas alterações e desdobramentos da personalidade. Examinemos dois deles, que são particularmente significativos.

I. — **O caso de Félida.** — Félida X, nascida em Bordeus em 1843, foi estudada pelo doutor Azam. No **estado normal,** tinha carácter sério e até triste, de vontade muito firme e amante do trabalho. Quase todos os dias entrava no que ela chama a *crise;* depois de alguns minutos de sono profundo acordava alegre, viva e até turbulenta e impressionável em extremo. Neste **estado secundário** «lembrava-se perfeitamente de tudo aquilo que se tinha passado durante os outros estados semelhantes, que tinham precedido; *e também durante a sua vida normal*». Em compensação, depois de voltar ao estado normal «esquecia-se de tudo o que se tinha passado durante o segundo período... Os filhos tinham feito a primeira comunhão quando se encontrava na segunda situação: *não se lembrava desse facto durante os períodos do estado normal*... Sempre sustentou que o estado, seja ele qual for, no qual ela está no momento em que se lhe fala, é o estado normal a que chama a *razão*, em oposição ao outro a que chama a *crise*».

II. — **O caso de «miss» Beauchamp.** — O doutor Morton Prince, de Boston, publicou em 1905 o resultado das suas observações e experiências feitas até àquela data acerca de *miss* Beauchamp, cuja cura não era até então

---

(¹) Daí vem o sentido tão profundamente filosófico da palavra *alienado* para designar aquele que perdeu a razão. De facto, ele já não se pertence a si; e os seus actos já não são verdadeiramente *seus;* já não tem poder sobre si mesmo *(alienatus a se);* é escravo de uma ideia ou duma paixão, à qual já não se pode substrair. Já não possui da pessoa senão a capacidade fundamental, com a esperança vaga de reentrar um dia na posse de si mesmo.

ainda completa. — Estudaremos sucessivamente as fases da doença, depois o tratamento.

1. **As fases da doença.** — Atacada de neurastenia quando estudava na Universidade de Boston, *miss* Beauchamp foi submetida pelo doutor Prince a um tratamento hipnótico. Foi no estado hipnótico que apareceram nela as alterações da personalidade.

a) Começou por manifestar neste estado um carácter diferente do seu ordinário: abitualmente reservada e até muito tímida, parecia então muito mais natural.

b) Um dia produziu-se novo acontecimento; uma terceira *miss* Beauchamp apareceu nela, ousada, imperiosa, viva, inimiga da devoção, gostando de fumar cigarros e falando a gaguejar. Esta personagem dava-se a si mesma o nome de Sally, falava de *miss* Beauchamp em terceira pessoa, troçando dela, mofando da sua piedade e declarando que ela própria, a Sally, não era a *miss* Beauchamp, porque esta última «é estúpida, anda sempre na lua, com o nariz num livro a metade do tempo, sem saber o que quer, sem saber tratar de si mesma».

c) Além da *miss* Beauchamp ordinária, que o doutro Prince designa com a abreviação B I; e de B II, que representava a mesma no estado de hipnose; e de BIII, que significava *Sally;* apareceu quarta personalidade B IV no decurso de uma visita do doutor. — B IV não é reservada e escrupulosa como B I, nem turbulenta e dissipada como Sally; não é piedosa; seu carácter é voluntarioso e íntegro. — B IV representa *miss* Beauchamp *anterior* à da primeira entrevista com o doutro Prince, pois o conjunto das suas lembranças e associações relacionam-se com a data que precede de vários anos esta entrevista.

d) A personagem de Sally provocou novo fenómeno: o **desdobramento simultâneo** da personalidade, que fez pensar a *miss* Beauchamp que estava na posse do demónio.

Sally começou por operar sòmente no estado *secundário* e *miss* Beauchamp só tinha consciência do que fazia pelo que então escrevia ou pelo que lhe contavam depois. Pensava até que um espírito maligno se tinha apoderado dela e lhe fazia praticar, sem saber, actos que reprovava. Um dia B IV viu no espelho que o rosto tomava a expressão dess eser misterioso e malfazejo. Teve a ideia de o interrogar e por meio da *escrita automática* travou-se um diálogo no qual Sally se designava a si mesma, mais uma vez, como se fosse um diabo.

2. **O tratamento.** — O trabalho do médico consistia em restituir a *miss* Beauchamp a personalidade psicológica única, e, portanto, em discernir por meio de todos os *eus* sucessivos e simultâneos o *eu* profundo e humano normalmente possuído pelo *eu fundamental;* depois em agrupar em volta deste *eu* todos os elementos da consciência que lhe pertenciam, excluindo os outros.

Foi isto o que o doutor Prince se propôs realizar. Por meio de um sistema de sugestões hábeis, procurou fazer esta unidade em torno de B IV, que lhe parecia ser o *eu primitivo* da doente. Esta tentativa não deu resultado. A verdadeira personalidade de *miss* Beauchamp não era B IV sòmente, mas uma combinação de B I e de B IV. A personalidade adventícia e falsa com seus elementos verdadeiramente irredutíveis parecia ser Sally. Como Félida no estado secundário, Sally *conhecia* os outros *eus* de *miss* Beauchamp mas negava-se a *reconhece-los* como seus. A cura será completa desde que Sally for eliminada como personalidade especial. A isso se dirigirão as sugestões do médico e os esforços conscientes da doente: o que é pura invenção nos pensamentos de Sally perderá pouco a pouco o carácter da realidade; quanto a Sally, deixará de se opor a *miss* Beauchamp e falará em primeira pessoa dos acontecimentos que são comuns às duas.

III. — Conclusões psicológicas e metafísicas.

Um sujeito aparentemente único procede como se possuísse sucessivamente, ou até simultâneamente várias personalidades diversas.

Esta é a característica comum, que resulta dos factos observados.

1. *Sob o ponto de vista psicológico*, é necessário dar razão ao duplo aspecto da *multiplicidade* das personalidades, e da *unidade* do sujeito.

a) A *multiplicidade das personalidades* é o estado forte de um fenómeno normal. Acontece frequentemente que o mesmo *eu fundamental* possui diversos *eus secundários*, que constituem síntese de associações muito características e mais ou menos completas. Nos casos anormais e mórbidos estas sínteses associativas organizam-se por completo e podem ser estranhas entre si.

b) A *unidade do sujeito* abre caminho através destas diversas personalidades. Com efeito:

α) Se o estado normal ignora o que se passa no estado *secundário*, numerosos casos estudados especialmente por Pièrre Janet, mostram que, no estado secundário o sujeito conhece os factos conscientes experimentados no estado normal.

β) Não é coisa rara que no estado secundário o sujeito reconheça como seus os factos conscientes do estado normal; e, quando lhe rejeita a responsabilidade, a maneira mesma de testemunhar que os conhece, indica que na realidade tem deles não um conhecimento *abstracto*, mas uma verdadeira *consciencia*.

2. *Sob o ponto de vista metafísico*, as alterações da *consciencia* da personalidade deixam intactas a *unidade* e a *identidade real*, e, portanto, a pessoa real do sujeito. Com efeito, além das razões psicológicas de que falamos, os factos mostram claramente que as diversas sínteses associativas, que constituem as diferentes personalidades, compõem-se exclusivamente de elementos que pertencem à vida psicológica do mesmo sujeito. (Veja-se acima, o «*eu fundamental*», p. 266).

APÊNDICE II

A HEREDITARIEDADE PSICOLÓGICA

A hereditariedade a é lei fundamental da vida, em virtude da qual o semelhante gera o seu semelhante. Esta semelhança não tem por objecto sòmente os caracteres essenciais e específicos do gerador, mas inclui ainda muitos pormenores individuais e particulares adquiridos, como o temperamento, as feições do rosto, o germe de certas doenças, o som da voz, e até a atitude e o modo de andar. Se há excepções, devem atribuir-se ao dualismo dos geradores, aos acidentes que sobrevierem durante o período embrionário, a certas circunstâncias exteriores, ou, enfim, ao *atavismo* (¹).

(¹) Podem distinguir-se duas hereditariedades: uma *directa* e *imediata* pela qual o descente reproduz certas particularidades individuais dos seus ascendentes imediatos isto é, do pai e da mãe; outra *mediata* ou de *regresso* que também se chama *atavismo*, pela qual os descendentes assemelham-se mais a seus avós do que aos imediatos. Assim um neto será mais semelhante

Podemos, pois, distinguir duas espécies de hereditariedade: uma fundamental e específica que assegura a perpetuidade da espécie, e outra secundária, mais ou menos individual, que dá certa estabilidade à família e à raça.

Esta grande lei da hereditariedade, fundamental na biologia, tem também influência nas coisas da alma; como e em que medida se sexerce?

I. — A hereditariedade na psicologia.

1. Notemos, desde já, que a hereditariedade não é, em ordem alguma nem em grau algum, princípio de criação e de aquisição, mas sòmente princípio de conservação e de estabilidade. Por si mesmo, limita-se a transmitir e a perpetuar o que existe. É certo que no fim de várias gerações, os resultados da hereditariedade podem acumular-se: certas aptidões, certos caracteres acidentais podem surgir ou crescer, mas nada de especìficamente novo aparecerá nos descendentes que não exista já nos progenitores.

É, pois, erro palmar do hereditarismo e do evolucionismo ter querido explicar pela hereditariedade a origem da razão, do instinto e até da vida.

2. Tanto mais, que nas coisas da alma, a acção da hereditarieadde está longe de ser tão enérgica e tão regular, como quando se trata do corpo e dos órgãos. É fácil de compreender.

Com efeito, a alma espiritual não é, como o corpo, substancialmente transmissível por via da geração; por isso não se pode falar a seu respeito de hereditariedade específica, mas sòmente desta hereditariedade individual e restrita, que tem por objecto certas particularidades, próprias aos pais; e ainda assim não se exerce senão indirectamente e por repercussão, por estar a alma submetida à influência ho corpo e dos órgãos. Por conseguinte, pode formular-se esta lei: a hereditariedade psicológica tem tanto maios influência quanto as funções da alma estão em dependência mais estreita do organismo; e torna-se quase nula nas faculdades superiores e operações pròpriamente espirituais.

Deste modo é coisa frequante a hereditariedade dos instintos, dos gostos, de certas doenças mentais, das anomalias da percepção (miopia, daltonismo, etc.), das particularidades da imaginação sensitiva, etc. Esta transmissão já se faz mais raramente quando se trata da fisionomia do carácter, das aptidões intelectuais, da feição do espírito; é, por assim dizer, insensível nas mais altas manifestações da vida intelectual e moral: poder da razão, energia da vontade, inspirações da virtude e heroísmo, intuições do génio em todas as suas formas. Como diz Fr. Galton, a lei da hereditariedade para as famílias humanas parece ser a volta à *mediocridade*. As diferenças notáveis, tanto em bem como em mal, tendem finalmente a desaparecer. Por isso não existe o desenvolvimento contínuo da espécie. E de facto, salvo raríssimas excepções, vemos na história que o génio aparece bruscamente numa família

---

ao avô do que ao próprio pai, e uma doença hereditária saltará uma ou duas gerações para reaparecer na segunda ou terceira, segundo as leis de Mendel.

Quanto à hereditariedade *colateral*, em virtude da qual certas semelhanças parecem transmitir-se por linha colateral, por exemplo de tio a sobrinho, não é realmente senão a combinação das duas precedentes; porque se o tio e o sobrinho são parecidos, esta semelhança deriva evidentemente dum antepassado comum. Reserva-se o nome de hereditariedade colateral para os casos em que os caracteres semelhantes, encontrados nos dois colaterais, não apareceram claramente em nenhum dos ascendentes comuns, apesar de se encontrarem neles em estado *latente*.

sem passar à descendência (Shakespeare, Newton, Camões, Racine, Corneille, Napoleão, Goethe, etc. (¹).

Acrescentemos que as particularidades adquiridas não são mais hereditárias psicològicamente do que o são fisiològicamente as mutilações e as feridas acidentais. Uma criança não herdará a ciência e a erudição do pai, nem o talento de pianista ou matemático, apesar de poder contrair uma certa aptidão geral para o estudo, para a música ou para o cálculo.

Tais são as leis misteriosas da hereditariedade psicológica. Em suma, pode dizer-se que se reduz à transmissão dos elementos somáticos, que são mais ou menos a condição do funcionamento das faculdades da alma.

II. — **A hereditariedade na moral.**

1. Tem-se abusado também na moral da lei da hereditariedade, atribuindo-se-lhe influência decisiva no nosso modo de proceder, afirmando-se que todos nós nascemos fatalmente escravos do temperamento e do carácter, herdados dos nossos pais. É o erro do determinismo fisilógico.

Sem dúvida a hereditariedade é factor importante na vida moral dos indivíduos. Pode-se até afirmar que ao entrarmos na vida trazemos connosco o fardo pesado de tudo o que fizeram e pensaram os nossos antepassados; que antes de termos executado um único acto, nos encontramos, de facto, sobrecarregados com inclinações e predisposições, as quais como outros tantas hábitos hereditários nos inclinam, bem a nosso pesar, num ou noutro sentido; sob este respeito podemos dizer, com Blanc de Saint-Bonnet, que «cada homem é a adição da sua raça». Mas seria grande exagero sustentar que estes impulsos são irresistíveis e que, exceptuados os casos mórbidos, estamos impossibilitados de lhes sacudirmos o jugo (²).

2. Sem falar da educação, do exemplo e da influência do meio, que podem modificar e corrigir notàvelmente a acção da hereditariedade, não esqueçamos que dispomos de uma força, que escapa absolutamente a esta lei, precisamente porque representa aquilo que em nós há de mais imaterial e de mais pessoal, a saber: a nossa vontade livre e a energia espontânea do eu. Ora é nosso dever fundamental precisamente empregarmos o livre esforço da nossa personalidade, para nos libertarmos deste determinismo, e nos tornarmos senhores das nossas inclinações, venham elas donde vierem, inclinem-nos seja para onde for, a fim de as fazermos servir à obra da nossa perfeição moral.

3. Notemos, também, que nesta herança do passado não é raro que devamos desempanhar duas funções. Se os nossos antepassados nos legaram tendências deploráveis, que devemos combater e rechaçar, quase sempre também, nos transmitiram alguma disposição favorável, que podemos proveitar para trabalhar mais eficazmente no nosso progresso moral. Fácil é de ver que tal solidariedade nos impõe a mais rigorosa obrigação de sermos fiéis aos nossos deveres, a fim de legarmos àqueles, que depois de nós virão, só inclinações favoráveis que lhes facilitem o trabalho.

(¹) Como excepção a esta lei, cita-se de ordinário a numerosa família Bach na qual todos os membros, durante várias gerações, parecem ter herdado de um ascendente comum o génio da música.

(²) Assim procedem certos criminalistas modernos tais como Lombroso e outros, que transforam tão fàcilmente os criminosos habituais em *criminosos-natos*, que pretendem até reconhecê-los pela fisionomia; não reparam que também pela fisionomia se reconhecem o monge e o soldado, ainda que ninguém tenha nascido monge nem soldado.

4. A hereditariedade desempenha, pois, papel importante na vida moral da humanidade. Se o esforço pessoal adquire e conquista, a hereditariedade conserva e acumula. Sem dúvida que, deixada a si mesma, a hereditariedade não produz senão estagnação e decadência; mas também sem ela a liberdade carece de estabilidade nos seus efeitos. E eis aqui como, tanto para os indivíduos como para as sociedades, o verdadeiro progresso resulta do concurso harmónico da liberdade e da hereditariedade, da iniciativa generosa que corrige e melhora, e da hábil prudência que mantém e conserva.

QUESTÃO SEGUNDA. — O PENSAMENTO E A LINGUAGEM

O homem é naturalmente sociável; não lhe basta sentir, julgar, querer; quer ainda comunicar a seus semelhantes as suas impressões e os seus pensamentos. Não podendo comunicar a ideia em si mesma, manifesta-a por sinais e fala. Que é o *sinal?*

CAPÍTULO I

OS SINAIS E A LINGUAGEM

ART. I. — **Natureza do sinal; suas espécies**

§ 1. — **A natureza do sinal.**

1. Por sinal entendemos, geralmente, *todo o fenómeno actualmente sensível que desperta na inteligência a ideia de outro fenómeno ausente ou inacessível aos sentidos.*

A *significação* é, pois, a propriedade, que tem o fenómeno chamado *sinal*, de nos fazer pensar em outra coisa diferente.

2. Analisando a ideia do sinal, descobrem-se nela três elementos:

a) A ideia de um fenómeno actualmente sensível: é o *sinal;*

b) A ideia de um fenómeno ausente ou invisível: é a coisa significada;

c) A relação que une estas duas ideias e em virtude da qual a primeira *significa* a segunda.

§ 2. — **Sinais naturais e sinais convencionais.**

1. O sinal é *natural* quando a relação resulta de uma lei da natureza. Assim o fumo é o sinal natural do fogo, porque estes dois fenómenos são concomitantes em virtude de uma lei física (¹).

(¹) Podem reduzir-se a cinco tipos as relações naturais do sinal à coisa significada:
a) Relação de *causa a efeito:* O fumo é sinal de fogo.
b) Relação de *meio a fim:* A charrua é sinal da agricultura.
c) Relação de *simultaneidade habitual:* A andorinha é sinal de Primavera.
d) Relação de *semelhança:* O retrato é sinal da pessoa representada.
e) Relação de *analogia:* A cor-negra é sinal de luto.

2. O sinal é *convencional* quando esta relação resulta de uma convenção arbitrária. Assim o loureiro é sinal convencional da vitória.

ART. II. — **Produção e interpretação dos sinais**

§ 1. — **Como chega a criança a compreender os sinais?**

1. Se a criança sofre, solta gritos; é a simples reacção natural da sensibilidade sobre os órgãos. O grito é o *efeito* da dor e o seu *sinal natural*.

2. Mas a criança tem o germe da inteligencia. Estes dois fenómenos da dor e do grito que lhe faz soltar, repetindo-se frequentemente um depois do outro, acabam por associar-se no seu espírito: *entende-se* a si mesma.

3. Daí por diante *compreenderá* os outros. Este grito é para ela verdadeiramente um sinal, porque desperta no seu espírito a ideia da dor que lhe está associada.

§ 2. — **Como chega a criança a falar?**

1. A criança notou outra ligação: o sofrimento fez-lhe soltar gritos; por sua vez os gritos atrairam-lhe carícias, algum alívio. Estes dois fenómenos associam-se do mesmo modo no seu espírito; percebe-lhes a relação. Desde então estes gritos, estes gestos são verdadeira linguagem, porque são a expressão compreendida e querida de um desejo ou de uma necessidade.

2. A criança, compreendendo o valor destes sinais e o proveito que deles pode tirar, eleva-se depressa à ideia geral do *sinal* como instrumento universal; compreende que pode exprimir tudo, pedir tudo. Esta ideia gera na criança o desejo, e o desejo gera o esforço que faz para se *exprimir*. Imita os sons que ouve; associa esses sons aos objectos que lhe apontam; pouco a pouco retém as palavras que lhe ensinam, reprodu-las mais ou menos exactamente; e passa assim por uma transição insensível da linguagem natural à linguagem convencional.

ART. III. — **A linguagem**

A linguagem é *um sistema de sinais voluntàriamente empregados a fim de exprimir o pensamento.*

Compreender, é subir da palavra à ideia por ela significada: *falar*, é descer da ideia à palavra que a exprime.

Se só o homem é capaz de falar, é porque só ele tem a razão para compreender os sinais e a reflexão para se servir deles intencionalmente.

§ 1. — Linguagem natural e linguagem convencional.

Se nos colocarmos debaixo do ponto de vista da relação que a une às coisas significadas, a linguagem pode dividir-se em:

1. *Natural*, que abraça os sinais acima enumerados, e todos aqueles que, sendo efeito de uma reacção do moral sobre o físico, são espontâneamente reproduzidos e universalmente compreendidos.

2. *Convencional*, que resulta de uma combinação prévia entre aqueles que a empregam.

3. Comparando estas duas linguagens temos:

a) Que a linguagem natural é mais *sintética*, isto é, exprime directa e concretamente um estado completo da alma; ao passo que a linguagem convencional é *analítica*, isto é, não exprime o pensamento senão decompondo-o.

b) Mas a linguagem natural, precisamente por ser sintética, é também muitas vezes *vaga e equívoca*. A linguagem artificial pelo contrário, pelo facto de ser analítica, é muito mais *clara* e *precisa*, por se prestar a todas as exigências do pensamento abstracto e científico. Exprime sobretudo o elemento *intelectual* e *conceptual* do pensamento, ao passo que a linguagem natural reproduz-lhe melhor o elemento *emocionante* e *passional*.

§ 2. — A escrita.

Por maiores que sejam as prerrogativas da linguagem falada, a palavra é fugaz, voa, ἔπεἄ πτερόεντα, diz Homero; daí a necessidade de fixá-la em sinais permanentes por meio da escrita.

1. A grande vantagem da escrita, da qual dependem todas as outras, é a *fixidez* e *permanência*. Fixando o pensamento, a escrita dá-lhe a possibilidade de viajar através do tempo e do espaço, de falar aos ausentes e às gerações futuras.

Pode afirmar-se que a escrita é a memória da humanidade. Por esta razão os povos privados de escrita estão, como as pessoas sem memória, condenados a ficar mais ou menos estacionários e bárbaros.

2. Por outro lado, a palavra vive; e ajudada pelo gesto, pela entoação e jogo da fisionomia é mais expressiva, enérgica, luminosa e persuasiva; impõe-se à atenção; ao passo que a escrita é mais fria e descolorida.

Como diz Platão, a palavra está para a escrita *como o homem para o seu retrato.*

Enfim, a palavra viva é *discreta;* sabe o que se deve dizer a um e calar a outro; sabe adaptar-se às adiverss inteligências; ao passo que a escrita fala uniformemente a todos.

CAPÍTULO II

RELAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO E A LINGUAGEM

Como vimos, entre o pensamento e a linguagem há união íntima. Se não exprime uma ideia, a palavra não é palavra, mas um som vão, *flatus vocis*. Por outro lado, pode dizer-se que todo o pensamento fica mais ou menos incompleto enquanto não for revestido da sua expressão oral ou mental.

Estudemos sucessivamente a influência do pensamento na linguagem e vice-versa.

ART. I. — **Influência do pensamento na linguagem**

§ 1. — O pensamento cria a linguagem.

1. Por definição, a linguagem é um conjunto de sinais destinados a exprimir um pensamento; ora, antes de dar deliberadamente um sinal, é claro que devemos ter alguma coisa para exprimir.

2. Portanto, o pensamento cria a linguagem; mas cria-a porventura *necessàriamente*, de tal modo que não possamos pensar sem um sinal sensível?

É claro que, se por sinal sensível se entende a imagem que acompanha necessàriamente toda a ideia, a questão está prèviamente resolvida; mas se queremos dizer que é impossível pensar sem o concurso da palavra oral ou mental, a experiência prova o contrário.

a) E antes de mais nada a palavra não é necessária para observar, comparar e julgar as coisas presentes, para admirar uma obra prima ou reprovar uma acção repreensível.

b) Também é certo que depois de um invento ou descoberta, podemos ter uma nova ideia sem termos palavra para a exprimrir.

c) As vezes as ideias atravessam o espírito em tão grande número e com tal rapidez que não podemos exprimir nenhuma.

d) Outras vezes a impossibilidade que experimentamos para exprimir o que sabemos e o que sentimos, prova que é a ideia que procura e escolhe a sua palavra; e, por consequência, que, *absolutamente falando*, podemos pensar sem linguagem pròpriamente dita.

§ 2. — O pensamento cria a linguagem à sua semelhança.

1. Com efeito, encontramos nos elementos, que compõem a linguagem, os elementos da ideia que exprime; e nas leis da proposição e da sintaxe, as leis do juízo e do raciocínio.

2. A linguagem reflecte igualmente os hábitos do espírito, as aptidões especiais, o temperamento intelectual e moral do indivíduo, do povo e do século que a falam.

Além disso, cada língua transforma-se com o pensamento e as aspirações do povo que a usa. É lei verificada que todo o progresso, toda a decadência intelectual ou moral duma nação ou duma época são acompanhados por um progresso ou decadência proporcional na sua língua e literatura.

ART. II. — Influência da linguagem no pensamento

§ 1. — Influência da linguagem no pensamento do ouvinte.

1. O fim primário da linguagem é comunicar o pensamento, instruir aquele que ouve, enriquecendo-o com pensamentos alheios. Assim a linguagem é o veículo de toda a educação, ciência e progresso.

2. A linguagem é também o molde no qual se forma o nosso próprio pensamento; e, em igualdade de circunstâncias, quanto mais nobre e delicado for esse molde, tanto mais nobre e delicadamente pesaremos.

Aprendendo a língua materna, não só aprendemos o que pensavam nossos pais, mas aprendemos também a pensar como eles. Pelo mesmo processo a nossa linguagem irá influênciar os nossos ouvintes.

§ 2. — Influência da linguagem no pensamento de quem fala.

Ao exprimir-se pela palavra, o pensamento *fixa-se*, *precisa-se*, *simplifica-se*.

1. Com efeito, a ideia em si é fenómeno essencialmente instável e sempre flutuante. Ora, encarnando-se por assim dizer, esta ideia numa palavra, a linguagem dá-lhe estabilidade, o que permite ao espírito estudá-la em paz e conservá-la na memória.

2. Outro serviço assinalado que a linguagem presta ao pensamento, é *precisá-lo*, obrigando-nos à análise; ora, a análise é a condição da clareza.

3. Pelo facto de a linguagem precisar as ideias, facilita-lhes o manejo e *simplifica* o trabalho do pensamento.

Podemos, pois, concluir e resumir esta questão das relações entre a linguagem e o pensamento nas seguintes proposições:

a) A linguagem não cria o pensamento; torna-o mais claro, firme e preciso.

b) Absolutamente falando, podemos pensar sem sinais; na realidade não o podemos senão difícil e imperfeitamente; de facto porém, quase nunca pensamos sem auxílio de palavras.

c) Este auxílio requere-se absolutamente em toda a operação intelectual um pouco complicada; esta é a razão porque a linguagem, ainda que não seja necessária a todo o pensamento, pode dizer-se indispensável ao pensamento do sábio.

ART. III. — **Inconvenientes e perigos da linguagem**

É preciso contudo confessar que a linguagem traz também consigo inconvenientes e perigos.

1. É evidente que se a expressão clara actua no pensamento daquele que fala para lhe dar precisão, por sua vez a fórmula vaga e imprópria só o torna mais obscuro e confuso.

Além disso, existe uma espécie de idolatria por certas palavras e fórmulas, às quais a antiguidade, e mais ainda a novidade e até por vezes a sonoridade, dão tanto prestígio que julgamos ser sandice discuti-las. Bossuet dizia já da *liberdade* que «basta pronunciar-lhe o nome para que a multidão siga às cegas». Julgamos que é a nossa razão que impera nas palavras; mas são as palavras que tiranizam a razão e lhe restituem os erros que dela receberam.

2. A linguagem tem outros inconvenientes que nascem mais ìntimamente da sua natureza. Não pode exprimir as coisas espirituais senão por meio de metáforas tiradas da ordem sensível: *alma*, *espírito*, *pensamento*, *liberdade*, *ideia*, etc. «A metáfora, como diz Aristóteles, é mestra do erro».

Mais: traduzindo as noções mais abstractas por *substantivos*, a linguagem leva-nos inconscientemente a realizar, a *substantivar* e às vezes até a *personificar* as abstracções.

3. Notemos, além disso, que a mesma língua não é idêntica para todos aqueles que a falam, nem todos damos o mesmo sentido à mesma palavra. Quando se trata sobretudo de ideias particularmente compreensivas tais como as ideias de progresso, de civilização, democracia... raramente a ideia de quem fala coincide exactamente com a ideia de quem ouve. Além disso, as ideias evolucionam, e acontece depois de algum tempo que as mesmas palavras, ainda que conservem sempre o mesmo som, não significam sempre as mesmas ideias.

4. Outro escolho da linguagem é o que Leibniz chama o *psitacismo*. Já dissemos que a palavra, fixando a ideia, nos dispensa de recomeçar a cada passo o trabalho ingrato e delicado da generalização. Presta-nos deste modo um grande serviço; infelizmente nós julgamos também que nos dispensa de pensar; o que

é um grande perigo. Julgamos que pensamos, que damos e recebemos razões, quando afinal de contas, só pronunciamos palavras.

Já dissemos no começo que as relações entre a linguagem e o pensamento são análogas àquelas que existem entre o corpo e a alma, por isso podemos resumir este longo capítulo aplicando à linguagem o que Bossuet diz do corpo: «Fardo pesado, suporte necessário; inimigo aliciante; amigo perigoso, com o qual nem posso estar em guerra nem em paz, porque a cada momento é preciso pôr-se de acordo e a cada momento é preciso romper com ele».

APÊNDICE

TEORIAS RELATIVAS A ORIGEM DA LINGUAGEM

A origem da linguagem é problema célebre na história da filosofia. Desde a mais remota antiguidade perguntava-se se as línguas eram efeitos da natureza ou o resultado da invenção humana: φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει. Já expusemos a origem psicológica da linguagem mostrando como a criança aprende a falar no regaço da mãe; trata-se agora de saber como é que os primeiros homens aprenderam a falar.

Este problema abrange duas questões bem diversas: como *de facto* começou a linguagem e como *de direito podia* ter começado.

A primeira questão é puramente *histórica* e, a não se demonstrar que há uma hipótese possível, não poderia ser resolvida senão com o auxílio de documentos positivos, que não existem. A segunda é pròpriamente *filosófica*, e pode ser resolvida por via de hipótese e de discussão. Quatro opiniões há a este respeito.

1. A linguagem é devida à *invenção* tardia e artificial do *homem;*
2. A linguagem foi *revelada* totalmente ao primeiro homem por *Deus;*
3. A linguagem explica-se por um *instinto especial* que temos de associar certas ideias a certos sons;
4. A linguagem formou-se pela *elaboração progressiva da linguagem natural.*

I. — Teoria da invenção tardia.

§ 1. — **Exposição.** — Diz-se que Demócrito aventou que depois de um período indeterminado de vida selvagem e solitária, um homem mais inteligente que os outros imaginou um sistema de sons articulados, o qual, adoptado em seguida pelo género humano em virtude de *convenção* mais ou menos expressa como meio de exprimir seus pensamentos, se tornou o tronco das línguas actuais. Locke e Condillac retomaram esta hipótese (1).

Esta teoria da invenção tardia mais ou menos modificada encontrou partidários entre os modernos.

---

(1) Condillac julga conformar-se com a tradição, admitindo que de facto, a linguagem foi revelada por Deus a Adão e Eva no momento da criação. Mas supõe em seguida, que algum tempo depois do dilúvio, duas crianças se perderam no deserto antes de terem podido conhecer sinal algum; e *talvez*, diz ele, *algum povo deva a sua origem a tal acontecimento.* Nesta hipótese como é que se teria formado a linguagem? Condillac decide-se pela invenção artificial.

Ad. Smith distingue três períodos: o primeiro em que o homem não fala; o segundo em que emprega só sinais naturais semelhantes àqueles que os animais emitem; o terceiro enfim, em que o homem cria a linguagem convencional, e em que o uso da palavra se transmite como um hábito hereditário.

Em nossos dias, a escola transformista procura explicar a origem das línguas, assim como a da mesma razão, pela evolução lenta das faculdades animais. Já vimos, falando dos primeiros princípios, que esta teoria é insustentável.

II. — **Crítica.** — A origem tardia e plenamente deliberada da linguagem é absolutamente inadmissível.

Já no seu tempo Epicuro, refutando a teoria de Demócrito, sustentava que as palavras não são de origem artificial mas natural. οὐ θέσει ἀλλὰ φύσει τὰ ὀνόματα: que a natureza do homem, suas necessidades, afectos e experiências bastam para explicar a origem e o desenvolvimento das línguas.

Lucrécio considera absurdo que um homem qualquer tivesse dado os nomes às coisas, e depois os ensinasse aos homens. Pergunta, e com razão, que privilégio teria tido este homem para fazer aquilo de que os outros eram incapazes, e sobretudo como é que ele conseguiu fazer-se compreender por homens, que não tinham uso algum da palavra, e conclui com Epicuro que o «homem fala tão naturalmente como ladra o cão».

Concluamos, também nós, que sendo o homem naturalmente sociável viveu sempre em sociedade, e que a sociedade não se concebe sem uma linguagem pelo menos rudimentar; que a linguagem nunca se inventa artificialmente de raiz (1); e, menos ainda, se adopta por pura convenção. A razão é que toda a convenção supõe já a existência da linguagem que serve de intermediário e de meio de comunicação (2). Por isso, esta hipótese foi universalmente abandonada.

II. — Teoria da revelação sobrenatural.

I. — **Exposição.** — 1. M. de Bonald, seguido por Lamennais, J. de Maistre e pela escola tradicionalista, sustenta que a invenção da linguagem pelo homem contém um verdadeiro círculo vicioso. Com efeito, diz ele, um trabalho tão complicado como é a invenção de uma língua supõe evidentemente pensamento poderoso e inteligência muito desenvolvida; ora, a inteligência não pensa e não se desenvolve senão por meio da linguagem. «Antes da palavra, o espírito está vazio e nu; só a linguagem faz penetrar nele o pensamento... Para pensar, requerer-se a expressão do pensamento, porque o homem pensa as palavras antes de falar o pensamento... Só pensamos graças às palavras mentais. Mas as palavras faltam a quem nunca as ouviu. Logo, para pensar, é necessário que se tenha ouvido falar».

---

(1) Podemos fazer uma ideia deste facto, considerando a maneira como ainda hoje se formam palavras novas. Realmente o neologismo origina-se de três modos:

a) Por combinação de radicais já usados segundo as leis da língua que se quer enriquecer. Exemplo: *saca-rolhas*, *guarda-freio*, etc.

b) Por importação de um radical de uma língua estrangeira que se nacionaliza por meio de sufixos da própria língua. Exemplo: *telegrafista*, *vagão*.

c) Enfim, pedindo emprestada a uma língua já formada com a sua ortografia e significação sem mudança alguma. Exemplo: *foot-ball*, *test*.

Nunca se emprega o processo de invenção artificial criando palavras completamente novas.

(2) De facto, a convenção como meio de fazer adoptar uma palavra ou um sinal novo, não é possível senão entre sábios, por exemplo para fixar definitivamente a terminologia científica, ou entre pessoas de ofício para fixar um sistema de sinais. É absolutamente quimérica quando se trata de uma língua falada por um povo inteiro.

2. Conclusão: o homem não podia ter inventado a linguagem; e como, por outro lado, repugna que o homem ficasse um só instante sem pensar e, por conseguinte, sem falar, é necessário admitir que a linguagem lhe foi revelada por Deus. Deus, ao criar os nossos primeiros pais, deu-lhes uma língua completa com a inteligência das palavras que a compõem. Ensinou-os a falar, falando com eles; e falando-lhes, revelou-lhes com a palavra certas verdades sobrenaturais, como são a existência de Deus, a imortalidade da alma, a existência da lei moral, etc. São estas verdades primitivas que nos foram transmitidas pela *tradição*, isto é, pela palavra dos nossos semelhantes; daqui o nome de *tradicionalismo* que se dá a esta teoria.

3. Portanto, Deus falou a nossos primeiros pais *(revelação)*, e estes aos filhos *(tradição)*; assim se explicam a origem e a transmissão da *linguagem*, e por ela as primeiras verdades da metafísica e da moral, sem as quais é impossível pensar e agir racionalmente. Como diz M. de Bonald, *a palavra divina é a razão do homem, do mesmo modo que a palavra do pai é a razão do filho.* O homem é, pois, necessàriamente, um *ser ensinado;* por isso, uma vez colocado fora da sociedade, e, por consequência, da tradição, seria radicalmente incapaz de falar e de pensar.

II. — **Crítica.** — Não discutimos aqui a tese tradicionalista sob o ponto de vista da origem das ideias, mas sòmente sob o ponto de vista da origem da linguagem.

É incontestável que Deus podia ter revelado a linguagem aos primeiros homens; mas o que nós não admitimos são os argumentos pelos quais se pretende destruir *a priori* qualquer outra hipótese.

1. E primeiramente, é falso que o homem não possa pensar sem falar, e que a palavra é a origem do pensamento; ao contrário, o pensamento existe antes da palavra, como a coisa significada preexiste necessàriamente ao sinal.

2. M. de Bonald esquece-se que o homem desde o nascimento possui a linguagem natural, e que nada há que se oponha, a que esta sirva de ponto de partida e de instrumento para a elaboração duma linguagem mais aperfeiçoada.

Sem dúvida que Deus é o autor da linguagem humana neste sentido que nos deu a faculdade, e com ela, a necessidade e o instrumento da linguagem. Mas fez mais do que isto? chegou até ao ponto de compor por si mesmo uma língua perfeita, para a comunicar directamente ao homem? É isto que o tradicionalismo não conseguiu demonstrar.

III. — Teoria do instinto natural.

I. — **Exposição.** — Já vimos que T. Reid, e com ele Jouffroy e vários outros filósofos, contaram no número das nossas faculdades primitivas e irredutíveis uma suposta faculdade de *expressão*. Teoria muito vizinha a esta, é a de Max Muller (nas suas primeiras obras), de E. Renan e de alguns filósofos contemporâneos, que consideram a linguagem como o resultado de um instinto especial, em virtude do qual, os mesmos radicais se associam naturalmente em todos os espíritos às mesmas ideias.

«É lei primitiva do espírito, dizem eles, que a ideia geral chame e sugira a palavra». Assim, o homem não podia ter tido no pensamento as ideias de *ver*, de *trabalhar*, de *comer*, sem ter naturalmente sobre os lábios as raízes abstractas: *id*, *ar e ed* que as exprimem. Estes tipos fonéticos irredutíveis, que se encontram idênticos em todas as línguas, não se podem explicar nem por uma onomatopeia nem por uma interjeição; são verdadeiramente inatos.

II. — **Crítica.** — Como já notámos, o recurso ao inatismo é, sem dúvida, processo cómodo, mas pouco satisfatório. Além de nada explicar, equivale na realidade à confissão de impotência; *é filosofia da preguiça*, diria Leibniz.

2. Mais: esta teoria tem por consequência, o exagero do carácter natural da linguagem. Nesta hipótese poderíamos perguntar donde provém a diversidade infinita das línguas e as suas metamorfoses contínuas; porque, afinal, o instinto é igual em toda a parte. Respondem, é verdade, que com o tempo este instinto talvez se tenha atrofiado por falta de uso. Mas este resposta não passa de uma asserção tão gratuita como as precedentes.

3. Esta pretendida identidade de raízes primitivas e irredutíveis em todos os povos é afirmação fantástica, que não pode provar-se de uma maneira mesmo mediòcremente científica.

4. A existência de palavras inatas traz consigo o inatismo das ideias que representam, porque uma palavra só é palavra por estar associada à ideia que exprime; e uma associação só pode ser inata se os dois termos o forem também. Ora, é impossível admitir, que as nossas ideias sejam verdadeiramente inatas.

5. Notemos, por fim, que a inteligência, e com ela a linguagem, não começam pelas ideias gerais, e que, por consequência, «os primeiros tipos fonéticos não puderam ser tão definitivos na sua forma e tão abstractos e gerais na sua significação como as raízes citadas» (M. Bréal).

IV. — Teoria da elaboração progressiva da linguagem natural.

I. — **Exposição.** — 1. A maioria dos filósofos contemporâneos com Whitney, depois de Leibniz, admite que a origem da linguagem articulada se explica suficientemente pela elaboração progressiva da língua natural, operada sob a pressão da necessidade, com o concurso do tempo e a colaboração de todas as nossas faculdades. *Utilitas expressit nomina rerum*, diz Lucrécio.

a) Com efeito, dizem, o homem nasce com a *faculdade* de falar; como ser social, sente essa *necessidade*; estando provido de um *órgão vocal*, serve-se naturalmente dele para manifestar as impressões e os desejos.

b) Sendo inteligente, conhece as relações entre o sinal e a coisa significada e eleva-se espontâneamente à ideia geral do sinal como instrumento universal de expressão.

c) Por isso, emprega intencionalmente os elementos, que lhe fornece a linguagem natural: a *interjeição*, que a surpresa, o temor ou a dor lhe arrancam; a *onomatopeia*, isto é, a imitação dos sons que ouve; ruídos da natureza, gritos dos animais, etc. (τὰ ὀνόματα μιμήματα, dizia Aristóteles); e, ajudando-se dos gestos expressivos, consegue designar os objectos e significar as suas vontades.

d) Depois, recorrendo às comparações, analogias e metáforas, exprime as ideias abstractas, as realidades supra-sensíveis, e pouco a pouco a linguagem desenvolve-se e aperfeiçoa-se acomodando-se ao progresso crescente da inteligência e às necessidades da civilização.

Assim se forma a linguagem, não tardiamente nem por via de convenção nem de construção racional, e reflectida mas pronta e naturalmente, e pelo trabalho espontâneo das faculdades humanas (¹).

2. Fácil é de ver que nesta teoria a palavra nasce e desenvolve-se na humanidade pouco mais ou menos desta forma, passando pelas mesmas fases

---

(¹) A propósito é instrutivo o exemplo dos jovens surdos-mudos. Se os deixarmos a sós, vê-los-emos em breve arranjar uma linguagem meio natural, meio convencional com a qual eles comunicam entre si. Podemos concluir, argumentando a *fortiori*, que aconteceria o mesmo com as crianças no gozo de todos os sentidos.

que nas crianças; e podemos afirmar que a infância da linguagem não é, em suma, senão a linguagem da infância.

O mesmo acontece em todas as artes. Assim o homem é naturalmente dotado da faculdade de se vestir e de se procurar alojamento. Sob o impulso da necessidade contentou-se ao começo, com os recursos que a natureza lhe fornecia; cobria-se com peles de animais e refugiava-se nas cavernas; em breve modificou pela própria indústria esses elementos naturais; fabricou vestidos e construiu abrigos, grosseiros é verdade, mas mais adaptados às suas necessidades. Pouco a pouco, tornou-se exigente e mais habilidoso; e aproveitando a experiência dos séculos acabou por fabricar obras primas. Pode bem ter sido deste modo, guardando as devidas proporções, que a linguagem se formou.

II. — **Conclusão.** — Daqui se depreende que se é falso dizer que as línguas são compostas puramente de sinais naturais e que o *homem fala como o cão ladra*, para empregar a expressão de Epicuro, — porque nesse caso falariam todos a mesma linguagem, — é ainda menos exacto que as línguas são formadas por sinais meramente artificiais escolhidos arbitràriamente e adoptados em consequência de uma convenção prévia.

Na realidade, nelas se encontram os elementos naturais e convencionais compenetrados de modo tão íntimo que não se podem já discernir nem separar. É muito certo que a *união do sentido com a palavra nunca foi necessária nem arbitrária, mas sempre motivada* pela natureza do objecto e pelo carácter e condições do sujeito.

Em suma, a linguagem é mais o produto de causas naturais que da actividade livre do pensamento, e o seu desenvolvimento tem carácter inteiramente espontâneo pelo qual escapa quase completamente à acção directriz da actividade reflexa. Sob este respeito a ciência da linguagem aproxima-se das ciências naturais.

Portanto, a quem perguntar se as palavras de uma língua são sinais naturais, ou convencionados, podemos responder que, pròpriamente falando, não são nem uma coisa nem outra; ou melhor, que são ao mesmo tempo ambas as coisas; quero dizer, que de naturais que eram ao começo, to naram-se mais ou menos convencionais, desde que as interjeições e onomatopeias se tornaram raízes das palavras, e desde que foram de figuradas pela adição de sufixos e prefixos, que lhe modificaram a significação primitiva. Pouco mais ou menos como sucedeu na linguagem escrita, na qual os primeiros sinais se formavam representando gràficamente os objectos, e depois, pouco a pouco, foram perdendo essas formas por causa das simplificações e sucessivas abreviações, até ao ponto de a forma primitiva se tornar incompreensível.

Tal é a teoria da origem natural da linguagem, que talvez se possa impugnar sob o ponto de vista histórico, mas à qual não se poderá negar o carácter de possibilidade intrínseca, que é o que mais interessa ao filósofo.

CAPÍTULO III

AS LÍNGUAS

As línguas são apenas as *diversas formas de linguagem usadas nos diferentes povos*. Formam-se e desenvolvem-se sob a influência de inúmeras causas:

a) Psicológicas, tais como a índole particular dos diversos povos, as suas aptidões intelectuais e morais e imaginação;

b) Fisiológicas: o temperamento, o género de vida e a dureza ou flexibilidade dos órgãos;

c) Históricas: as instituições e grau de civilização;

d) Geográficas: o clima, a região que habitam, a vizinhança do mar ou das montanhas, etc., são outras tantas causas que influem na natureza das palavras, na sua significação e pronúncia; deste modo, fàcilmente se compreende como a linguagem, uniforme na sua origem, não tardou muito a modificar-se profundamente, quando os povos que falavam vieram a dividir-se pela força das circunstâncias, os diferentes ramos começaram a viver separadamente e a civilização se desenvolveu em sentidos divergentes.

ART. I. — **Diversas espécies de línguas**

1. Sob o ponto de vista da formação, as línguas reduzem-se a três tipos principais; *isolantes* ou *monossilábicas*, *aglutinantes* e *flexivas*.

As últimas são as mais perfeitas. Exprimem as relações entre as ideias, modificando as raízes por meio de desinências, que primitivamente tinham, sem dúvida, sentido próprio, mas que com o andar do tempo, se uniram tão ìntimamente com a raiz que perderam a existência e significação próprias, formando com ela uma só palavra.

As línguas flexivas formam duas grandes famílias: a família *semítica* que compreende o árabe, o hebreu, o siríaco, etc.; e a família *indu-europeia*, que se divide em seis ramos: os ramos *índico* e *persa* na Asia; e os ramos *germânico*, *eslavo*, *celta e greco-romano* na Europa. A este último pertencem as línguas modernas chamadas latinas ou românticas, tais como o francês, o italiano, o espanhol, o português, etc.

2. Sob outro aspecto, as línguas dividem-se em *analíticas* e *sintéticas*.

Uma língua é *sintética*, quando exprime várias ideias com uma só palavra; e é *analítica* quando a cada elemento do pensamento corresponde uma palavra especial. Assim a aplavra latina *amabor* é mais sintética que a portuguesa *eu serei amado*, ou que a alemã *ich werde geliebt werden*, porque, com uma só palavra, exprime a ideia de *amar* com as noções acessórias de futuro, de passivo, de primeira pessoa e de singular, ao passo que as outras duas línguas precisam para isso de três ou quatro palavras.

É claro que não há línguas absolutamente sintéticas nem absolutamente analíticas, mas só apresentam tendências mais ou menos pronunciadas num ou noutro sentido.

As línguas sintéticas são caracterizadas pelo uso das palavras compostas e flexões gramaticais; ao passo que as línguas analíticas exprimem as relações entre as ideias mediante preposições, auxiliares, etc.

Sendo as relações suficientemente indicadas pelas desinências gramaticais, as línguas sintéticas podem sem dificuldade usar da inversão, para dar mais realce a certos sentimentos e importância a certas ideias; ao passo que as línguas analíticas, não tendo o recurso das flexões não podem de modo algum afastar-se da construção lógica sem prejuizo do sentido da frase.

Daqui provêm as vantagens e os inconvenientes respectivos destas duas classes de línguas. As línguas analíticas, precisamente por analisarem em mais alto grau, são mais claras e precisas. Mas o que eles ganham em clareza podem perdê-lo em força, em calor e elegância; porque, se a análise aclara o pensamento, também exclui a imagem, enfraquece a energia e mata o sentimento.

As línguas sintéticas tendem a tornar-se analíticas. A razão desta lei é que a evolução da linguagem corresponde necessàriamente a do pensamento. Ora, o pensamento ao começo é uma síntese mais ou menos confusa, cujos elementos componentes não se distinguem nem libertam senão gradualmente.

ART. II. — **Caracteres de uma língua perfeita**

1. Sendo a *clareza* a primeira perfeição do *sinal*, segue-se que a característica essencial de uma língua perfeita é ser *clara*.

Ora, língua verdadeiramente clara é a que exprime o mais fiel e completamente possível, o pensamento total e concreto, quero dizer: não sòmente a ideia pura, mas ainda a energia e o sentimento que a acompanham. Portanto, a clareza supõe:

a) *Precisão* que exprime com exactidão o elemento intelectual do pensamento.

b) *Energia* para reproduzir o vigor do movimento e da vontade.

c) *Patético* para exprimir o calor da sentimento e da paixão.

Estas qualidades supõem várias outras, que as condicionam, a saber:

d) *Riqueza* que permite empregar uma palavra para cada ideia e traduzir todos os pensamentos sem confusão nem equícovo.

e) *Analogia*, isto é, certo paralelismo entre a formação da ideia e a da palavra; ajunte-se uma tal ou qual simetria entre a construção da frase e a marcha do pensamento, que constitui como que a clareza material da linguagem.

f) Enfim, *sonoridade* harmoniosa, que permite a audição distinta e agradável por parte de grande número de ouvintes.

2. É claro que dificilmente se poderão encontrar todas estas qualidades reunidas com a mesma perfeição numa só língua. Devemos, pois, concluir que não há língua perfeita. Talvez a língua grega fosse a que mais se aproximou do ideal; só ela nos deu um Homero na poesia, um Platão na filosofia e um Demóstenes na eloquência.

APÊNDICE

QUE PENSAR DE UM PROJECTO DE LÍNGUA UNIVERSAL?

Uma só língua para toda a humanidade! Ideia grandiosa que já seduziu os grandes espíritos, como os de Bacon, Pascal, Leibniz, e que se tem procurado ressuscitar nos nossos dias.

É inútil falar das vantagens de tal aspiração; o que importa é saber se é pràticamente realizável.

1. Infelizmente, para onde quer que nos voltemos, encontramos dificuldades insuperáveis. Três soluções se apresentam:

a) Adoptar uma das línguas nacionais já existentes:

b) Ressuscitar uma língua morta, por exemplo, o latim;

c) Criar, desde os fundamentos, uma língua simples e fácil, o mais vizinha possível dos idiomas dos povos civilizados.

As rivalidades nacionais opor-se-ão sempre à primeira solução.

O latim não se prestaria às exigências usuais da vida moderna.

Fica só a terceira solução. — Será viável?

Suponhamos que se conseguisse formar uma língua nova com todas as qualidades requeridas. Quem se encarregará de a fazer adoptar? Conseguir-se-á esse objectivo pela força ou pela persuasão? Será possível persuadir os povos a renunciar à língua materna, fruto da sua vida e da sua história, veículo das tradições e incarnação do seu génio e da sua pátria? Para substituí-la por quê? Por uma língua artificial, sem literatura e sempre mais ou menos infantil.

E como é que os povos, tão fundamentalmente diversos, conseguiriam encarcerar a sua maneira de pensar dentro das mesmas formas gramaticais, e sujeitar os órgãos à mesma pronúncia? — Tanto mais que o trabalho deveria contìnuamente começar de novo; porque mal se adoptasse essa língua, não tardaria a defrontar-se e a modificar de tantas maneiras quantos são os povos, para se adaptar às suas necessidades, às exigências variadas de sua civilização respectiva. Concluamos que o projecto de uma língua universal é utopia tão sedutora, mas ai! tão quimérica, como a da *paz perpétua*.

2. É certo que estas dificuldades desapareceriam, se se tratasse, não de criar um instrumento completo e exclusivo, que todos os homens devessem usar para exprimir todos os seus pensamentos, mas de adoptar um idioma auxiliar destinado, não a suplantar as línguas existentes, mas a funcionar paralelamente a elas, para servir, quer à troca das ideias entre os sábios de todos os países, quer às transacções do comércio internacional, quer às relações diplomáticas das chancelarias. E de facto, o latim foi por longo tempo, e tornaria a ser com bom êxito, a língua científica universal; o francês tem sido até agora a língua diplomática; mas vai sendo cada vez mais suplantado pelo inglês, que é já a língua do grande comércio internacional... até que o *Esperanto* ou o *Ido* consiga suplantá-las a todas.

NOÇÕES SUMÁRIAS DE ESTÉTICA

Entre as ciências subordinadas à psicologia, conta-se a **estética** ou a **ciência do belo** (de αἰσθάνομαι,, eu sinto) (1).

Do mesmo modo que a lógica, ciência da verdade, e a moral, ciência do bem, também a ciência do belo se divide em duas partes: a estética *geral* e *teórica*, que estuda a beleza, a sua essência e efeito em nós, bem como a natureza e fim da arte em geral; e a estética *especial* e *aplicada*, que trata das diversas artes em particular, isto é, das diversas maneiras de exprimir a beleza sob certas formas sensíveis, do seu objecto próprio e fim respectivo.

CAPÍTULO I

A BELEZA

ART. I. — Natureza da beleza

Nada mais conhecido que o *sentimento* do belo; nada mais difícil de definir que a sua *ideia*. Uns, contentaram-se com analisar os efeitos que produz em nós: é o método psicológico e subjectivo. Outros, procuraram determinar os caracteres essenciais que tornam belo um objecto: é o método objectivo e metafísico. Nós vamos estudá-lo sucessivamente sob ambos os aspectos.

§ 1. — Os efeitos da beleza,

A beleza produz dois efeitos naqueles que a contemplam: dá-lhes *prazer* e provoca um *juizo*.

---

(1) É de notar que, conformando-se à etimologia, Kant chama *estética* à parte da *Crítica da Razão Pura* que trata da sensibilidade e estuda o belo na *Crítica do Juízo*. Depois de Baumgarten (1714-1762) prevaleceu o uso de reservar o nome equívoco de *estética* a ciência do belo e das suas manifestações sensíveis.

1. O *juizo estético* é *universal* e *necessário*, isto é, quando o formulamos, afirmamos que este objecto é *objectivamente*, absolutamente belo e que todos devem assim pensar.

2. A *emoção estética* é um sentimento agradável, composto de simpatia, de prazer e de surpreza, e que pode resumir-se na *admiração*.

a) Este sentimento é essencialmente *desinteressado*. *O belo*, diz Kant, *é uma finalidade sem fim*. (Veja-se adiante, *A moralidade na arte)*.

b) Daí o carácter *social* e *simpático* da emoção do belo, que leva os que o experimentam a comunicá-lo aos outros.

Kant resume todos os efeitos do belo nesta definição: *o objecto de uma satisfação desinteressada*, *universal e necessária*.

§ 2. — Caracteres e condições de beleza. — Três definições inadequadas.

Deram-se algumas definições inadequadas da beleza que se podem reduzir a três principais:

1. Segundo S. Tomás, a beleza é a *ordem*, isto é, a unidade na variedade. S. Agostinho já dissera antes: *Omnis pulchritudinis forma unitas est*.

Poder-se-ia objectar que há certa ordem, certa regularidade fria que nada têm de comum com a beleza. Por outro lado, *muitas vezes uma bela desordem é efeito da arte*, diz Boileau.

2. Outra definição faz consistir a beleza na *grandeza* ou no *poder*. Na realidade essas características pertencem mais ao sublime que à beleza. Além disso, ainda que constituam em parte a beleza de certos objectos, não se encontram em muitos outros que podem contudo ser muito belos.

3. Enfim, outra definição: é a *expressão da alma pela matéria*, *do espírito pelo corpo*, *do infinito pelo finito*.

Assim formulada, esta definição é certamente muito compreensiva, mas vaga e até defeituosa; porque há certas expressões da alma que são certamente feias e até hediondas. Contudo, julgamos que basta precisá-la e restringi-la, para que seja definição exacta e verdadeiramente científica, de modo que se aplique a todas as formas do belo e lhe explique todos os efeitos.

§ 3. — Natureza e definição da beleza.

1. Notemos, em primeiro lugar, que toda a beleza é essencialmente **expressiva;** um objecto é belo por causa das ideias e sentimentos que nos sugere. O carácter *prosaico* de algumas formas provém da *insignificância* estética, isto é, de que nada dizem à nossa imaginação e sensibilidade moral.

2. Portanto, a beleza é *expressiva;* mas porquê? Porque exprime a *vida* e, em particular, a vida da *alma*. A razão é que o vivente não pode simpatizar senão com a vida, e o ser racional não gosta, não compreende, não admira os seres inferiores, senão enquanto julga ver-se a si mesmo neles em algum grau, ainda que tenha de lhes emprestar algo da sua inteligência, dos seus sentimentos e da sua alma. Como o nota Platão: «A graça das formas provém de elas exprimirem no seio da matéria as qualidades da alma. Não é porventura a vida, o movimento, a variedade opulenta e ao mesmo tempo a ordem, a unidade, o que admiramos nos corpos? E donde lhes vem a vida e a unidade senão da alma»? «Toda a beleza deve assemelhar-se à vida», diz Aristóteles na *Poética*.

3. A beleza é a expressão da vida, mas não de uma vida qualquer; ha certas formas constrangidas, diminuídas, violentamente disformes ou vergonhosamente abortivas da vida, que são para nós objecto de compaixão, de desgosto, de aversão e até de horror. A própria alma é susceptível de vida anormal e desordenada, como é o vício e a paixão. Ora, o que excita em nós a simpatia, a admiração, o entusiasmo é a expressão de uma vida rica, livre, harmónica, triunfante, Podemos, pois, definir a beleza reunindo o duplo elemento subjectivo e objectivo que a caracteriza: **A expressão de uma vida particularmente rica, livre e harmoniosa, a qual sendo conhecida, estimula agradàvelmente o uso das nossas faculdades representativas e emotivas: os sentidos, a imaginação, a razão e o sentimento.**

Como se vê, esta definição reune e harmoniza todos os elementos essenciais contidos nas definições de Aristóteles, de S. Agostinho e de S. Tomás. Com efeito, a vida plena e normal é, ao mesmo tempo, força e actividade, ordem e harmonia, unidade e variedade.

CAPÍTULO II

NOÇÕES VIZINHAS OU CORRELATIVAS DA BELEZA

§ 1. — O belo e o agradável.

1. O belo não se pode reduzir ao agradável. É verdade que o prazer sensível acompanha sempre, em maior ou menor grau, o prazer estético; mas, mesmo então, permanecem distintos; porque não crescem proporcionalmente e podem até neutralizar-se.

Ajuntemos, que o agradável é subjectivo e variável, conforme as disposições do sujeito; provoca a saciedade, ao passo que o belo possui um carácter absoluto, idêncito para todos, e não pode enfastiar a alma. Enfim, o objecto, que é sòmente agradável, excita o apetite, o desejo e ama-se pelo prazer próprio; o amor que o belo inspira é, pelo contrário, desinteressado.

§ 2. **O belo e o útil.**

Por mais que os *utilitaristas* se esforcem, a beleza não pode ser confundida com a *utilidade*.

1. De facto, há muitas coisas úteis que não são belas, como o cesto, a roldana, o ar, a água, etc.; e, inversamente, há muitas coisas belas que não são úteis, como a moldura, o bronze artístico, etc.

É verdade que estas duas noções podem verificar-se no mesmo objecto, mas nunca se confundem; e, por vezes, até a beleza leva de vencida a utilidade.

2. Em que é que o belo se distingue do útil?

a) A beleza é uma noção *absoluta;* ao passo que o útil é essencialmente *relativo*.

b) A beleza, ama-se por si mesma; o útil, pelo contrário, ama-se em razão do fim, e enquanto nos serve para o atingirmos.

c) Finalmente, a beleza *agrada sem conceito*, como diz Kant; ao passo que a utilidade de um objecto só se descobre depois da reflexão e às vezes mesmo depois da experiência.

ART. II. — **A verdade, a beleza e o bem**

São íntimas as relações e as analogias entre estas três ideias, que muitas vezes se empregam para se definirem mùtuamente. É conhecida a definição falsamente atribuída a Platão: *a beleza é o esplendor da verdade*. Outros definiram: *a beleza é o esplendor do bem*. O bem moral é frequentemente designado sob o nome de *belo*. Os gregos chegavam até a exprimir as duas ideias com uma só palavra καλοκαγαθὶα para melhor indicar o laço que as une.

1. De facto, o verdadeiro, o belo e o bem, tomados em si e metafìsicamente, identificam-se no **ser** de que são três aspectos diversos à maneira de três raios que dimanam do mesmo foco. É esta a razão, porque Deus, sendo o **Ser** absoluto, é também a Verdade perfeita, a Beleza suprema e o Bem infinito; pelo mesmo motivo todo o ser, por isso mesmo que *é* — e na medida em que *é*, — é verdadeiro, belo e bom, metafìsicamente falando.

Mas, ainda que *no ser absoluto* estes três conceitos se identificam, relativamente *a nós* são necessàriamente distintos; porque, conhecendo-os nós, por meio de faculdades diversas, dividimos necessàriamente a sua unidade e estabelecemos entre eles distinção específica e irredutível, à semelhança do prisma que decompõe a luz nas cores elementares. O *verdadeiro*, percebido pela inteligência, é o objecto da ciência; o *bem*, realizado pela vontade, é o objecto da moral; e a *beleza*, conhecida pela imaginação e sensibilidade superior, é o objecto da estética.

3. Sendo as faculdades distintas entre si e, de mais a mais, limitadas, segue-se que o verdadeiro nem sempre está ao alcance da inteligência; o bem não é sempre aquilo que mais fàcilmente praticamos por causa da nossa fraqueza; do mesmo modo, a beleza intrínseca das coisas, está muito longe de brilhar sempre aos nossos olhares limitados e de mover a nossa simpatia preguiçosa.

Costuma dizer-se que tudo é sinal para o sábio; também se pode igualmente afirmar, que todo o ser seria belo, para aquele que soubesse ver e penetrar o valor expressivo das formas e movimentos, o que nem a todos é dado. Daí a distinção de *belo absoluto e belo humano*.

ART. III. — **O sublime, o bonito, o feio e o ridículo**

§ 1. — **O sublime.** — O sublime, não é simplesmente o belo em grau mais elevado, como o gracioso e o bonito são formas diminuídas da beleza. O sublime, distingue-se essencialmente do belo. Podemo-lo definir com Kant: *a expressão sensível do infinito*.

Várias são as diferenças que distinguem o belo do sublime.

O belo é a expressão harmoniosa da vida, e em particular, da vida humana; o carácter próprio do sublime é a intensidade, a *ilimitação*. O sublime pode encontrar-se no caos e até no horrível, onde a imaginação se confunde e a razão se espraia à vontade, estando ali como no seu elemento, pois que nasceu para o infinito.

§ 2. — **O bonito e o gracioso.** — 1. O *bonito*, *lindo* ou *encantador*, é forma inferior do belo. Entre o belo e o bonito não há diferença essencial. «O *bonito*, diz Ch. Lévèque, ainda é belo, mas belo sem a grandeza, sem a amplidão, sem o brilho da energia largamente desenvolvida». Assim, um cavalo, um carvalho secular, um rio ou um lago, podem ser belos; mas um ribeiro uma flor e uma borboleta, são só lindas.

2. O *gracioso* exprime mais o belo no movimento. M. P. Sourian definiu a graça: *a expressão da facilidade física e moral no movimento*.

§ 3. — **O feio.** — Objectivamente, o feio opõe-se ao belo; contudo, não queremos dizer que no feio faltem todos os elementos que constituem o belo, mas não sòmente que lhe falta em grau notável, algum desses elementos.

Já definimos a beleza em geral: a expressão sensível de uma vida rica, livre e harmoniosa; e, em particular, de uma vida humana harmònicamente desenvolvida, desdobrando-se livremente e tendendo vitoriosamente aos seus fins naturais. Feio, por conseguinte, será todo aquele objecto, que nos parece possuir uma vida pobre, incompleta, desproporcionada, ou sentimentos de uma alma vil e desregrada.

Alguns animais, parecem-nos feios e até repugnantes, porque nas suas formas desproporcionadas e movimentos tortuosos e estranhos, julgamos ver vida incompleta, contrariada e sem harmonia.

§ 4. — **O ridículo e o cómico.** — 1. O *ridículo*, diz Aristóteles, consiste na *falta de proporções* e na *disformidade que nada tem de funesto*.

a) *Desproporção* ou *contraste;* por exemplo, a diferença entre a pequenez dos recursos e a grandeza das pretensões. *(A rã que quer adquirir a corpulência do boi).*

b) Qualquer coisa de *imprevisto*, de súbito, que dá mais relevo e viveza ao contraste, aproximando entre si os extremos.

c) Ausência total de consequências *funestas;* porque, de outro modo, a compaixão, o assombro e outros sentimentos mais fortes, levariam o ridículo de vencida.

2. O ridículo distingue-se do feio, apesar de lhe ser muito afim, porque não excita a aversão ou o desgosto, mas tão sòmente a mistura da surpreza e da alegria que se chama *hilaridade* e que se traduz fisiològicamente pelo *riso* (¹).

3. Só o homem conhece o ridículo das coisas, do mesmo modo que só ele é sensível ao belo, porque, sendo relações a harmonia e a desproporção, só podem ser percebidas por um ente racional. Por isso, o riso não é próprio senão do homem.

O homem não sòmente é levado a admirar, a procurar o belo na natureza, mas vai mais além, quer exprimir por meio de formas sensíveis o belo que ele próprio concebeu. É o objecto da *arte*.

(¹) O riso consiste numa série de pequenas expirações bruscas mais ou menos ruidosas, provocadas pelo movimento convulsivo do diafragma e acompanhadas de contracções involuntárias da face.

As causas do riso podem ser físicas ou fisiológicas, tais como as cócegas e a fraqueza nervosa; e psicológica, como a percepção do ridículo. *O contraste é o pai do riso*, diziam os antigos. Como todos os espasmos nervosos (bocejos, soluços, etc.) o riso é contagioso.

CAPÍTULO III

A ARTE

ART. I. — Natureza e princípio da arte

§ 1. — **Natureza.** — A palavra *arte* pode ter diversos sentidos.

1. Num sentido muito geral, e por oposição à *natureza*, significa qualquer obra executada pela mão do homem.

2. A arte opõe-se também à *ciência*, para designar tão sòmente a parte prática e aplicada; ao passo que o nome de ciência pròpriamente dito, está reservado à parte puramente teórica (¹).

3. Em sentido mais restrito, a arte opõe-se ao *ofício*.

As artes têm por fim a produção de coisas *belas*, e os ofícios as confecções de coisas *úteis*. Daí o nome de *belas artes* que se dá às primeiras; os segundos chamam-se *artes mecânicas* ou *industriais*.

Na estética tratamos das artes no primeiro sentido. Pode definir-se: **a expressão reflexa da beleza em forma sensível.**

§ 2. — **Princípio e origem da arte.**

1. A beleza fala à alma; excita a admiração e a simpatia. Ora, *admirar é imitar*, como diz Plotino; simpatizar é vibrar em uníssono, e não podemos amar uma coisa, sem procurar assemelhar-nos a ela: *Amor pares invenit aut facit*. (Veja-se *Simpatia e Imitação*, p. 205).

O primeiro efeito da beleza é, pois, levar-nos instintivamente à imitação e a reproduzi-la *em nós*. — Mais ainda:

2. A admiração, quando atingiu certo grau, estimula a actividade, provoca a exaltação é, em determinadas circunstâncias, fecunda até a *inspiração*. Desde esse momento já nos não contentamos com *compreender* a linguagem sublime da arte, queremos *falar essa* linguagem, isto é, exprimir o que sentimos.

3. Começamos por falá-la de maneira *espontânea;* mas, em breve, a arte apresenta-se sob a forma *reflexa*. A criação reflexa da beleza feita pelo homem, sob uma forma sensível da sua invenção, é o que constitui pròpriamente a arte.

(¹) É neste sentido que à gramática, à retórica e à dialéctica se davam o nome de *artes liberais;* daí o antigo título de «mestre em artes».

ART. II. — **Distinção e classificação das belas artes**

As artes distinguem-se conforme a forma sensível, pela qual exprimem a beleza. Só dois sentidos têm o privilégio de provocar em nós o sentimento estético: a *vista* e o *ouvido;* daí a distinção das artes em *plásticas* e *fonéticas*, conforme o sentido que afectam.

1. **Artes plásticas.** — As artes plásticas ou de desenhos *(arquitectura*, *escultura*, *pintura* e *desenho* pròpriamente dito), empregam as formas e as cores; estendem os artefactos no espaço, ora em três dimensões, como a escultura e a arquitectura, ora em duas sòmente, como a pintura e o desenho, suprindo a terceira dimensão, por meio de artifícios de perspectiva.

O privilégio comum destas artes é a precisão, cuja compreensão está ao alcande de todos. Mas têm a imperfeição de se limitarem a um só instante da duração, e, por consequência, não podem representar o movimento e a sucessão dos actos. Suprem-no de algum modo pela atitude, escolhendo na cena o lance mais sugestivo do passado ou do futuro.

2. **Artes fonéticas.** — As artes fonéticas *(música*, *eloquência*, *poesia)*, exprimem a beleza por meio de sons musicais ou de sons articulados. Estas obras de artes desenvolvem-se em certa medida de tempo. Não estando localizadas no espaço, as artes fonéticas são mais expressivas do que descritivas. Contudo, a poesia, por causa das metáforas que emprega e da imaginação que representa as coisas ao *vivo*, participa grandemente do privilégio das artes plásticas: *ut pictura poesis*.

APÊNDICE

OS MEIOS DA ARTE — IMITAÇÃO — EXPRESSÃO — CRIAÇÃO

O fim da arte é fazer-nos sentir o prazer estético, estimulando o uso livre das faculdades pela representação do belo. Quais são os meios de que lança mão para obter este resultado? São três e completam-se mùtuamente, formando como que três degraus pelos quais a arte se eleva até chegar à perfeição do seu objecto.

Por meio da *imitação* reproduz as belezas que a natureza lhe apresenta. Pela *criação* origina novas formas de beleza para suprir as que a natureza lhe não pode fornecer. Estes dois meios supõem um terceiro, pelo qual o artista aumenta a beleza das coisas fazendo-lhes sobressair os traços característicos: é a *expressão*, que é ao mesmo tempo o complemento necessário da imitação e o princípio essencial da criação.

I. — A imitação

I. — Abuso da imitação. — A arte realista.

A escola realista ou naturalista faz da imitação não o meio mas o fim e perfeição da arte. Supõe em princípio que só o real é verdadeiro, e portanto também só ele é belo sempre belo; que o maior triunfo da arte é procurar-nos a ilusão do real, e que por consequência o verdadeiro artista deve contentar-se com reproduzir exactamente a natureza, tal como ela é, sem nada ajuntar ou mudar. É, por outras palavras, a negação do ideal.

— Qual será a resposta? Devemos reconhecer sem dúvida com Aristóteles que toda a imitação causa agrado, mesmo quando a vista do objecto real nos deixe indiferentes. O espírito compraz-se em contemplar a forma separada da sua matéria, o que é como que prelibação do prazer do belo, o qual, como diz Kant, *agrada pela forma e não pela matéria;* e esta imitação é tanto mais admirável quanto for mais perfeita a mais dificuldades oferecer.

Contudo há muita distância entre este prazer e a emoção estética pròpriamente dita; e por mais importância que tenha a imitação da natureza, é impossível ver nela, com a escola realista, o fim e a perfeição da arte.

1. A imitação não só não é o fim da arte, mas muitas vezes nem sequer é condição. Com efeito não entra quase nunca na arquitectura nem na poesia lírica; e o músico nunca tentou exprimir a dor por meio da reprodução exacta de gritos e suspiros. Quanto às *artes de imitação*, que fazem profissão de imitar a natureza, não há nenhuma que se proponha dar-nos a ilusão do real; porque ninguém fala espontâneamente em verso, como na poesia dramática; nem em canto, como na ópera. Seria necessário cortar o desenho e a estatuária da lista das belas artes, pois a natureza é sempre colorida e a ilusão sem as cores é impossível.

2. Mais ainda: pode dizer-se que a ilusão da realidade, se ela se conseguisse, seria até a extinção da arte (¹).

Suponhamo-nos por um momento na presença da realidade; inumeráevis obras primas trágicas tornar-se-iam insuportáveis; a emoção estética desapareceria para dar lugar ao terror, à indignação e ao horror. A razão é simples: o prazer estético possui qualquer coisa do prazer do jogo; nunca se brinca com a traição ou com a cobardia, com a infelicidade ou com a morte, desde que se tomam a sério. «Se eu soubesse, diz Cousin, que Ifigénia estava de facto a ponto de ser imolada pelo pai a vinte passos de mim, sairia da sala cheio de horror» *(Du beau)*.

Concluamos que a imitação exacta da natureza não é nem o fim nem mesmo a condição necessária da arte.

3. A imitação será, acaso, *possível?* Conseguirá o artista dar alguma vez a ilusão da realidade ainda que seja do mais pequeno objecto? — É uma pretensão quimérica. Na luta com a realidade, a arte fica antecipadamente vencida e condenada a ficar infinitamente abaixo do modelo.

À impossibilidade objectiva acresce a subjectiva: porque não há dois homens que vejam a natureza do mesmo modo. Como diz Tonnelé, «o artista não vê a realidade tal qual *ela* é, mas tal qual *ele é*». Contemplando a natureza, inconscientemente põe nela algo de seu e transforma-a.

(¹) Este é o motivo porque as bonecas de celulóide com cabelos verdadeiros, olhos de vidro sombreados com sobrancelhas naturais, etc., nunca possuirão a beleza de estátua de mármore, exactamente por darem a ilusão do natural, São mais reais, mas menos ideais. Como diz Stael, *é demais para ser arte, e não chega para ser natureza*. Podem até tornar-se hediondas à força de realismo.

4. Mas suponhamos que, por um milagre de paciência, a cópia chegue a reproduzir exactamente o original; poderíamos então perguntar para que serve esta reprodução da realidade que temos à vista; e a censura aliás injusta de Pascal seria justificada: «Que vaidade a da pintura que atrai a admiração pela semelhança das coisas, cujos originais ninguém admira!»

Tanto mais que a natureza tem de tudo, bom e mau, expressivo e banal, isto é, aquilo de que a arte não pode prescindir e o que deve evitar a todo o custo. Se nos apresenta espectáculos belos e por vezes até sublimes, com bem maior frequência nos mostra coisas muito insignificantes, feias e mesmo repugnantes, cuja imitação não poderia agradar-nos.

Boileau exagera evidentemente quando escreve na *Arte poética:*

Il n'est point de serpent ni de monstre odieux
Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux.

Se nos bastasse a realidade, e se a arte se limitasse a dar-nos ilusões, esta perderia imediatamente a sua dignidade e razão de ser; não passaria de puerilidade, engano e mistificação. A sua obra-prima seriam as uvas de Zeuxis (¹), e o génio não passaria de uma *longa paciencia,* como diz Buffon. Mais ainda: a máquina fotográfica, e melhor ainda, um simples espelho, substituiriam com vantagem a arte e os artistas.

II. — O verdadeiro papel da imitação na arte.

1. Ainda que a imitação da natureza não é fim e perfeição da arte, contudo não deixa de ser meio necessário. A arte é sempre dependente da natureza, até nas criações mais originais e nos arroubos mais sublimes. Não sòmente lhe fornece os materiais e as formas sensíveis, mas a ela vai buscar a inspiração; deve consultá-la sem nunca a perder de vista, se quer ser verdadeira, e produzir todo o seu efeito estético. Por essa razão nas pinturas e estátuas da idade média a ignorância das proporções e o esquecimento das formas impedem muitas vezes de se apreciar no seu justo valor a admirável expressão das figuras.

2. Sem certo sentimento da realidade e certa fidelidade à natureza, o artista cai na ficção, quer dizer no falso e no *convencional;* a sua obra é fria e afectada; já não é pròpriamente humana nem verdadeiramente simpática. Tem de lançar mão do expediente para suprir o que lhe falta; em lugar de mover o sentimento estético pela representação da beleza, procura causar-lhe admiração com o imprevisto e o insólito, divertir e distrair com o fantástico e bizarro, que é outro modo de confessar a sua incapacidade.

3. Terminando: ainda que o *realismo* não tem razão em afirmar que a imitação da natureza é o fim e até a perfeição da arte, não devemos também como o falso *idealismo* negar-lhe a importância até ao ponto de prescindirmos da imitação. Já dissemos que a arte tem necessidade dela não como fim mas como *meio.* Quando a arte sob pretexto de verdade se contenta com a imitação, rebaixa-se e degrada-se; mas quando levada pela originalidade procura libertar-se dela, empobrece-se, estiola e desaparece. Em ambos os casos não obtém o seu intento, que consiste em nos procurar a emoção da beleza; porque, não nos cansamos de o repetir, o belo artístico e uma aliança do

---

(¹) Conta-se que Zeuxis num dos seus quadros tinha representado uvas com tanta habilidade que as aves vinham dar-lhes bicadas. Como o felicitassem, o artista respondeu: «Se eu tivesse pintado tão bem a criança que leva a cesta das uvas, nunca as aves teriam ousado tocar-lhes».

real com o ideal; e o artista só merece verdadeiramente este nome quando conseguiu idealizar o real que completa o ideal que sente (¹).

Como poderá conseguir este fim? Recorrendo ao segundo meio da arte e completando a imitação com a *expressão*.

II. — A expressão.

Depois de feita a escolha, o artista deverá, portanto, reproduzir o seu modelo, não servilmente e como o encontra na natureza, mas como o concebe, como o sente e como o deseja; por outras palavras, deverá pintar, não precisamente a natureza, mas seguindo a natureza, o que não é a mesma coisa.

1. Com efeito, a realidade nunca satisfaz plenamente a nossa razão estética. É certo que a natureza também é artista, mas o seu poema, que é o universo, está escrito numa linguagem que nem sempre sabemos compreender. A beleza das coisas apresenta-se-nos sempre mais ou menos incompleta e mesclada. Conserva-se muitas vezes velada com razões de utilidade, que nos dão uma impressão vaga e indecisa. A obrigação do artista é interpretar essa linguagem e apresentá-la aos nossos olhos por sinais claros e inteligíveis, que lhe façam realçar o sentido e aumentar o valor estético.

2. O primeiro cuidado do artista, depois de se compenetrar do sentido e carácter da beleza dos objectos como ele os compreende, deve ser suprimir todos os pormenores insignificantes que os encobrem e complicam inùtilmente, pois a natureza é sempre mais ou menos luxuriante. Por este motivo alguns esboços dos grandes mestres parecem-nos por vezes superiores aos próprios quadros. É que o sentido e o carácter ali se manifestam e estão mais claramente delineados.

Depois deste prévio trabalho de simplificação, o artista deve pôr todo o cuidado em intensificar, por assim dizer, os traços característicos, para melhor os fazer sentir e penetrar aos outros; contudo não se devem exagerar para não cair na declamação e na ênfase.

Deste modo imprimirá ao seu trabalho o cunho da sua personalidade, que reproduzirá verdadeiramente a expressão de uma alma, ainda mesmo no caso em que só pareça ser cópia da realidade. Só assim se verificará a definição de Bacon: *ars, homo additus naturae*. É isto o que entendemos por *expressão* (²).

Esta necessidade de idealizar é tão natural ao homem, tão imperiosa e universal como a necessidade da verdade e da moralidade. Até o selvagem, que só tem uns trapos para se cobrir, se mostra descontente do seu próprio corpo; adorna-se e usa a tatuagem, porque deseja produzir obra melhor e mais bela que a natureza. Também ele possui o instinto e a necessidade do ideal, ainda que o entenda à sua maneira.

(¹) Esta é a razão porque duas classes de pessoas nunca sentirão gosto para as artes: os espíritos *positivos* que só se interessam pelo concreto e pelas suas circunstâncias particulares e os espíritos *abstractos* que só se comprazem na região das ideias puras.

(²) Esta lei da expressão estende-se até à do retrato. O artista não se deve limitar a copiar servilmente o modelo; deve saber escolher, eliminar, atenuar e reforçar, a fim de exprimir a fisionomia que deseja traduzir, não neste ou naquele instante insnignificante, debaixo da impressão de uma circunstância banal, mas na sua expressão dominante, característica, interessante, isto é, verdadeira, bela e digna de ser reproduzida.

Esta é a razão porque o retrato pintado por um mestre, será sempre mais verdadeiro e mais parecido do que a mais exacta fotografia; porque dois retratos da mesma pessoa, feitos por pintores de igual mérito, nunca serão idênticos, ainda que possam ser igualmente parecidos.

3. Mas, objecta o realismo, procedendo deste modo, a arte muda e falsifica a natureza; e o ser assim transformado, já não é o mesmo, já não é verdadeiro. Ora, *nada é mais belo que o verdadeiro, só o verdadeiro é amável.*

Trata-se, porém, de saber, se a realidade possui toda a verdade de que o ser é susceptível. Bem ao contrário pensamos que o ideal é mais belo que o natural, ùnicamente porque exprime a natureza verdadeira e perfeita, ao passo que a realidade não nos fornece senão exemplares mais ou menos desfigurados e incompletos.

Assim como o círculo ideal, que o geómetra estuda, é um círculo mais perfeito do que todos os círculos que possamos contemplar; assim também o Apolo de Belvedere, considerado fìsicamente, é um homem mais perfeito que todos os indivíduos que possamos encontrar.

Sob o ponto de vista moral, o herói e o santo são tanto mais homens, quanto mais perfeitamente realizam o ideal humano, e mais se aproximam do ideal absoluto que é o próprio Deus.

Deste modo pensava Aristóteles ao dizer que *a poesia é mais verdadeira do que a história;* porque a poesia é a linguagem do ideal; e a história é simples narração dos factos reais.

III. — A criação artística.

A expressão não é simplesmente o complemento necessário da imitação, mas o princípio e até o fundamento da criação artística.

Com efeito, o artista não se contenta sempre com reproduzir a beleza real, à qual acrescente sòmente o valor expressivo; se é dotado de génio, chega também a conceber alguns tipos de beleza verdadeiramente original, que excedem de tal maneira os elementos copiados da realidade, que merecem o nome de *criação* (Veja-se a *Imaginação criadora*, p. 104).

É difícil dar indicações sobre este assunto: costuma citar-se o provérbio seguinte: para o génio não há regras»; é necessário deixá-lo voar nas asas da inspiração.

Em tese geral, a criação artística implica três sistemas.

a) A beleza natural encontra-se de ordinário desfigurada por algum defeito, ou pelo menos sobrecarregada de pormenores insignificantes. A imaginação criadora deve começar a purificá-la das manchas que a desfiguram, suprimir as coisas inúteis e banais que a pejam e obscurecem. É o sistema de **eliminação.**

b) Uma vez purificado o objecto belo da fealdade e insignificâncias de que estava revestido, verifica-se que lhe faltam algumas perfeições e qualidades consentâneas à sua natureza. A imaginação supre-as e ajunta-lhas sem hesitação. É o sistema de **adição.**

c) Enfim, as próprias perfeições que se encontram na beleza real são sempre susceptíveis de aumento. A imaginação só se contenta quando as elevou à sua mais alta potência. É o sistema de **trascendência.**

Daqui se conclui que a *criação*, a *expressão* e a *imitação* não são três meios independentes e paralelos para exprimir a beleza, mas três modos de operar que se supõem e completam mùtuamente, para ajudarem a arte a conseguir o seu fim e perfeição. Antes da *invenção* é necessária a aprendizagem, isto é, a *imitação;* em seguida ajunta-se-lhe o valor *expressivo;* e por fim, se há génio, está-se habilitado para a *criação.*

Mas não nos esqueçamos que todas estas transformações e transfigurações da realidade só podem fazer-se à luz de um ideal, isto é, de um tipo superior de beleza que o artista possui em si mesmo. Deve, pois, fazer todo o possível para o imitar, o que é a alma de toda a criação artística, sem nunca se gloriar de o igualar.

CAPÍTULO IV

O GOSTO, O TALENTO E O GÉNIO

§ 1. — **O gosto.** — O gosto, em geral, é sòmente o sentido estético, seguro e delicado. Pode definir-se: *a faculdade de compreender e apreciar a beleza* na natureza e na arte (¹).

1. O gosto, é faculdade complexa; supõe a *razão* ilustrada, aquecida por uma *imaginação* potente, servida por uma *sensibilidade delicada* e guiada por um *ideal* alevantado.

a) A *razão*, é o elemento essencial do gosto, porque, sendo a beleza uma perfeição absoluta, só pode ser percebida e apreciada pela faculdade, cujo objecto é absoluto e o necessário. A razão porém, por si só, não apreende senão o abstracto.

b) Por isso, o gosto pressupõe a *imaginação*, que nos põe diante dos olhos o ideal, segundo o qual deveremos ajuizar e apreciar.

c) Finalmente, para apreciar a beleza, é necessário sentir e comover-se; o que requer um terceiro elemento a saber: a *sensibilidade* moral, que sente o prazer estético.

2. Assim, como cada um dos homens é dotado de *senso comum* para discernir o verdadeiro do falso; e de *senso moral*, para distinguir o bem do mal, assim também ,todos nascemos com um certo gosto, pelo qual discernimos espontâneamente a beleza da fealdade. Este gozo, segundo a definição de Montesquieu, é simplesmente «*a explicação pronta e exacta de regras que talvez nem conheçamos*».

Contudo, este gosto inato, deixado a si mesmo sem educação alguma, ordinàriamente só é sensível às belezas mais salientes; pode até ser falseado, se não for cultivado e desenvolvido pelo estudo da crítica e dos modelos.

§ 2. — **O talento.** — O talento abrange um conjunto de faculdades e virtuosidades, que tornam o homem apto para produzir abras de arte.

(¹) O gosto pode ser também tomado em sentido particular e relativo; e nesse caso designamos as preferências artísticas próprias de certa pessoa, região ou época. De feito, os costumes, os usos, a organização social, as ideias religiosas, etc., podem exercer grande influência no gosto dos indivíduos e das colectividades. Como diz Joubert: «le gout change avec les moeurs, même le bon gout».

Contudo, estejamos de sobreaviso para não vermos no gosto só uma questão da moda ou do capricho, e sob pretexto que *de gustibus non est disputandum* não lhe reconheçamos senão um valor subjectivo e convencional. O gosto, em si, é absoluto como o é o bem e a verdade. A diversidade dos juízos, que os homens muitas vezes formam dele, explica-se do mesmo modo que a divergência de opiniões em matéria de justiça e de moralidade, sem que por isso o valor absoluto da razão e da consciência tenham a mínima quebra.

1. Antes de mais nada, é preciso conceber a ideia que se quer exprimir, e o objecto que se quer representar; ora, esta primeira operação, exige:

a) *Imaginação* suficientemente potente, servida por lembranças ricas e variadas.

b) *Sensibilidade* delicada;

c) *Razão ilustrada*, que saiba perceber as formas que melhor se adaptam à expressão da sua ideia.

2. Depois de conceber a ideia, é preciso executá-la; para o que são necessárias novas condições do talento, sem as quais se verificaria a fábula de Prometeu: *omnipotente em conceber*, *incapaz de produzir*.

a) É preciso, em primeiro lugar, possuir a *ciência técnica*, a que chamam a *gramática da arte*.

b) Requere-se também, que uma longa *prática* tenha adestrado o artista a aplicar instintivamente essas regras.

c) Precisa-se, além disso, do estudo aprofundado dos *modelos*.

d) Enfim, é necessário que esta energia, esta longa paciência, de que fala Buffon, depois de muitos esforços, saiba resignar-se a ficar muito aquém do ideal sonhado. Porque, como se costuma dizer, todo o artista que fica satisfeito com a sua obra faltou à vocação.

§ 3. — **O génio.** — O génio artístico não é mais que o conjunto de todas as faculdades estéticas, de todas as virtuosidades que compõem o talento, mas elevadas a tal grau de potência e de intensidade que produzem verdadeiras obras primas.

CAPÍTULO V

NOÇÃO PRÓXIMA DA ARTE: O JOGO

ART. I. — O trabalho, a arte e o jogo

1. O **trabalho** é um dispêndio de actividade com um fim útil; a **arte,** como já dissemos, não busca a *utilidade*, mas a beleza e a produção da *beleza*; correpondendo a aspirações muito nobres e elevadas da natureza humana, contribui grandemente para a perfeição do homem; por esta razão *a arte é utilíssima*.

Guardadas as devidas proporções, o mesmo se diga do jogo. O jogo em si não procura a utilidade; mas contribui para desenvolver e manter em equilíbrio as forças e as faculdades humanas: por este motivo também ele é *útil*.

2. Tanto a arte como o jogo, portanto, se assemelham em que ambos prosseguem a utilidade sem contudo a procurar de propósito deliberado. Mas, ao passo que a *arte* procura produzir o seu efeito tendo em vista o *valor* desse efeito, e, por este título, a actividade que exige, pode chamar-se *actividade útil* e merece o nome de *trabalho*, o jogo não dá valor às suas produções em si; constitui um dispêndio de actividade, que não é formalmente útil, e por isso mesmo, se opõe ao trabalho e à arte.

Pode, pois, neste sentido, definir-se *negativamente* o jogo: *O dispêndio de actividade que não prossegue um fim útil.*

ART. II. — **Natureza do jogo**

§ 1. — **Caracteres essenciais do jogo.**

Qual será a definição completa e positiva do jogo? Será, evidentemente, aquela que indique com exactidão a natureza do fim, que todo o jogo essencialmente procura.

Será possível determinar-lhe a natureza?

Para explicar procuremos ver qual é o fim intrínseco, natural e essencial do jogo.

1. Segundo Herbert Spencer, o jogo consiste sobretudo num **exeesso de energia,** que se gasta ùnicamente por se gastar; tais são as corridas loucas, os gritos de alegria, os ataques simulados e bruscamente interrompidos, dos animais novos e das crianças. Até neste estado rudimentar, o jogo reveste naturalmente a forma das demais actividades; neste sentido imita-as. Daí a imitação que é considerada como uma das características essenciais do jogo.

Excesso de actividade e imitação encontram-se, com efeito, mais ou menos, em toda a espécie de jogo. Não se brincaria, e contentar-nos-íamos com o repoiso, se não houvesse reserva de forças não utilizadas.

Além disso, está fora de dúvida que o jogo é imitação; pois, não sendo em si mesmo, actividade útil, reveste, como dissemos, a forma desta actividade, e assim a imita. Neste sentido a solução de H. Spencer, é certa, ainda que incompleta. Mas passemos adiante.

2. O jogo, segundo as circunstâncias, faz selecção entre as acticidades úteis, que imita. Esta escolha, o mais das vezes inconsciente, é regulada pela grande lei psicológica do *interesse*.

A actividade útil assim imitada:

a) Será às vezes uma daquelas que os *instintos* profundos já *pressentem*. Nestes casos, está o brinquedo típico e universal da boneca, por meio da qual se manifesta o instinto da maternidade, instinto que penetra integralmente a alma feminina, e que, depois de fazer carreira nas relações entre a menina e a sua boneca, desabrochará na dedicação cheia de delicadeza e nas atenções da mãe e da Irmãzinha dos Pobres (1).

b) Outras vezes, será a *antecipação* de outra actividade útil, menos profunda do que a primiera, mas que é o objecto de aspirações futuras ou da vocação da criança; e, por isso, fará exercícios militares ou presidirá a ofícios religiosos, que serão para ela quase actos de piedade, sem deixar de ser brinquedos.

c) Ou, finalmente, levar-nos-á a procutar um fim sem valor e conhecido como tal, ou a aplicação que se emprega de ordinário num trabalho pròpriamente dito, multiplicando com desvelo os obstáculos para os vencer e os problemas para os resolver; são os *jogos engenhosos* em que os adultos se comprazem.

3. Em todas estas manifestações do jogo encontramos um carácter comum: a *ilusão*. Com efeito, a imitação da acção útil só parece ter-se tornado elemento do jogo, pelo facto de não ser tomada plenamente a sério. Foi necessário deixar-nos seduzir pela ilusão, para que o jogo fixasse a nossa atenção e para que despertasse interesse; e, em compensação, não houve necessidade de *acreditar* na ilusão até ao ponto de se considerar que o fim a alcançar ou a actividade consumida, possuíam em si um valor útil, porque então o jogo deixaria de ser jogo, para se tornar *trabalho* (2).

Assim o guarda-livros ou o notário, que passam o dia feriado a lançar o anzol, *divertem-se* se a pesca se destina só a fitarem os peixes debaixo de um caramanchão, e *trabalham* se esses mesmos peixes devessem tomar na sua intenção o caminho do mercado (3).

Do mesmo modo, o jogador que segue a roleta ou os cavalinhos com os olhos, não tem de jogador senão o nome; não passa de um *espectador*, porque emprega um meio que deveria ser simples jogo, para obter única e directamente, um fim útil.

Igualmente, o inglês que joga o cricket ou o rugby, com o fim de fornecer, ao império britânico, um homem de pulso, não é pròpriamente jogador. A mesma acção que para o francês é jogo, para o inglês é dever nacional. Isto não é jogo mas desporto.

---

(1) «Ubi non est mulier ingemiscit egens» (Eccl. XXXVI, 27 da Vulgata).

(2) Esta ilusão diferencia-se do erro, porque a falsidade deste é sempre inconsciente, ao passo que a daquela pode ser mais ou menos consciente. Abandonamo-nos e entretemo-nos com o jogo conservando, ao menos vagamente, a consciência da ilusão.

(3) «Le gentilhomme croit sincèrement que la chasse est un plaisir et un grand plaisir royal; mais le piqueur n'est pas de ce sentiment-là» (Pascal).

4. *Concluamos*, propondo uma definição positiva do jogo: *O jogo é o dispêndio de actividade que não prossegue um fim útil, mas que se assemelha à actividade útil, causando mais ou menos, a ilusão dessa actividade.*

§ 2. — Diversas espécies de jogo.

Além dos caracteres gerais que se encontram em todos os jogos, — o mesmo se diga do brincar dos animais, guardando as devidas proporções, — mencionemos algumas das formas principais que os jogos revestem. Podem, principalmente, dividir-se em:

a) Jogos de *movimento*, de *força* e *destreza físicas:* o futebol, a patinagem, o ténis, todos os jogos de bola, etc.

b) Jogos de *azar* que despertam interesse em razão do perigo e incerteza do resultado, como são: a roleta, o loto, etc.

c) Jogos *estéticos* e *artísticos* como a patinagem artística, certos bailados, o drama, o desenho e a pintura por mero divertimento, etc.

d) Jogos *intelectuais* que exigem presença de espírito e combinações engenhosas; a maior parte dos jogos de cartas, o dominó, o xadrez, etc.

APÊNDICE I

A MORALIDADE NA ARTE

I. — A questão das relações entre a arte e a moral tem sido muito discutida. Uns, sob pretexto de que a arte é, como diz Kant, *finalidade sem fim*, afirmam que não pode ter outro fim senão a si mesma, e por conseguinte, que não tem nada que ver com a moralidade. É a teoria da *arte pela arte*.

Outros, pelo contrário, sustentam que a arte, sendo essencialmente moralizadora, deve propor-se em todas as obras um fim nitidamente moral e bem definido: cada painel deve representar algum traço de virtude e toda a peça teatral tem o dever de moralizar tão claramente como uma fábula de Esopo.

São dois erros funestos à arte, e indirectamente, à própria moral.

1. *A arte pela arte* costuma dizer-se. Nada há mais verdadeiro, se com esta expressão queremos significar que o artista deve exprimir que é verdadeiramente belo, digno de admiração, sem preocupações estranhas; mas nada há mais falso se queremos dizer que a arte não está sujeita à moral e que não tem o dever de exercer acção alguma sobre os costumes públicos. De facto, a moralidade é lei universal da qual nada está isento; tudo neste mundo tem um fim: os homens, as coisas, a acção e a doutrina; e esse fim é tender para a virtude, conduzir a Deus. Bossuet disse: *Maudite soit la science qui ne se tourne pas à aimer;* o mesmo se diga da arte.

2. Devemos porventura concluir daqui que o artista deve sempre e *directamente* ter este fim em vista, e que em cada uma das suas obras esteja obrigado a ensinar uma verdade ou a procurar a glorificação de uma virtude? Certamente que não. O artista não é professor encarregado de instruir, nem moralista que deva reformar os costumes. A sua missão é criar a beleza e não pregar o bem; deve ter isto em vista se não quer prejudicar a arte e faltar

à sua vocação. A preocupação constante do resultado moral paralisaria o livre exercício da imaginação; pouco a pouco a forma daria o lugar a fórmula, e o ideal à ideia abstracta. Por outras palavras, deslizaria para os quadros de tese, entraria na alegoria e outros géneros híbridos, que nos deixariam frios e trairiam igualmente os interesses da moral e da beleza.

3. Mais uma vez: o fim imediato da arte é fazer brilhar aos olhos um reflexo da eterna beleza, procurar o prazer e o entusiasmo do belo. Ora é precisamente por este meio que deve moralizar e inspirar a virtude. De facto, basta a vista da beleza para que a alma se desapegue de tudo o que é pequeno e mesquinho, a sensibilidade se purifique do egoísmo e o coração arda em sede da infinita perfeição. Contemplando os tipos radiantes e transfigurados, que a arte faz brilhar aos nossos olhos, sentimo-nos maiores, mais livres e melhores, isto é, mais homens e mais semelhantes a Deus. Tudo isto é o efeito e a condição do prazer estético, que se compõe da simpatia e admiração; porque, se é certo que *admirar é imitar*, também não é menos certo, como diz Plotino, que se a alma não se torna bela é porque não descobre a beleza.

Deixemos, pois, que a arte fale a sua linguagem, que empregue os seus meios, que vá directamente à alma pelo coração e não pelo espírito; porque se o consegue, quer pense nisso quer não, pode estar segura de ter feito obra salutar e essencialmente moralizadora. «*É impossível*, diz Platão, *que, se se visa a beleza, não se atinja o bem. Decori ea vis est, ut ab honesto non possit separari* (Cícero) (¹).

4. Conclusão. Sendo a beleza, por sua natureza metafísica, idêntica ao bem, e por outro lado sendo a beleza humana por definição a perfeição própria da alma tornada sensível por meio da forma vivente, segue-se:

a) Que nunca o mal moral poderá ser belo, nem o que é verdadeiramente belo poderá ser contrário à moral (²).

b) Que a arte não está isenta das leis da moralidade, e que por sua parte, e segundo a sua capacidade, deve concorrer para promover o bem.

c) Contudo, o fim que deve directamente ter em vista, não é persuadir o bem, mas exprimir a beleza; pois é por este meio que serve mais eficazmente aos fins da moralidade, que são tornar o homem virtuoso.

II. — Do que dissemos se deduz o que devemos pensar do paradoxo tão brilhantemente desenvolvido de J. J. Rousseau, a saber, que «*a cultura das artes e das ciências é causa de decadências e corrupção*».

Nada mais falso. Não há dúvida que se pode abusar da arte como de tudo o mais; pode falsear-se e desviar-se do seu objecto; pode perder-se de vista o ideal, preocupando-se apenas com a forma sensível e produzindo obras que lisonjeiem mais as paixões do que incitem à prática da virtude.

Às vezes também o gosto desregrado do prazer estético pode afastar-nos da acção e obsorver-nos numa contemplação deliciosa mas estéril, que provoca o enfado da vida real, e nos faz esquecer, como diz Kant, *que temos de cultivar o nosso jardim*. São abusos de que a arte não é responsável.

(¹) Depois da primeira representação do Messias, um lord inglês foi felicitar a Haendel, pelo grande prazer que tinha causado à assistência. «Ficaria descontente comigo mesmo, Milord, respondeu este, se eu procurasse sòmente o prazer à humanidade, e não trabalhasse por melhorá-la».

(²) Contudo o mal moral pode ter o seu lugar na arte, desde que seja necessário para o desenvolvimento da ideia. Então agrada-nos, não como tal e em si mesmo, mas com relação ao bem e à beleza, que o subjugam e dele triunfam. Mas neste caso é preciso temperar-lhe a fealdade com algum reflexo de beleza para que a sua vista se possa suportar. É por isso que o traidor, o conspirador, etc., ao lado de vícios e defeitos devem apresentar algumas qualidades de energia, de garbo, de coragem e até certa elevação de sentimentos sem os quais seriam simplesmente odiosos.

Se, por vezes, às grandes épocas literárias e artísticas se sentiu certa decadência nos costumes, não é à influência da arte que se deve atribuir a causa, mas à grande abundância das riquezas e ao luxo, que de ordinário a acompanham. O poeta Gilbert tinha razão quando disse:

Et la chute des arts suit la perte des moeurs.

É a antítese da tese de Rousseau.

APÊNDICE II

A ARTE E A CIÊNCIA

I. — **Entre elas não há verdadeira oposição.** — Em primeiro lugar desmascaremos um grande erro. Alguns modernos julgaram ver entre a arte e a ciência não sòmente incompatibilidade subjectiva e psicológica, neste sentido que a natureza raramente traz unidos no mesmo sujeito as faculdades da imaginação e entusiasmo, que constituem o artista, e a necessidade da análise e crítica serena, que caracterizam o sábio — o que de boa vontade concedemos —, mas ainda incompatibilidade objectiva e essencial que faz que a arte e a ciência se excluam e se destruam por si mesmas.

1. Que razões apresentam para provar esta oposição? São as seguintes: Não pode haver verdadeira poesia sem mistério. A imaginação artística supõe um não sei quê de vago e indefinido, certa nebulosidade, e até uma tal qual ignorância, que lhe permitem adejar em torno das coisas e desenvolver caprichosamente as suas alegorias e os seus símbolos. Ora a ciência é a negação do mistério, da ignorância e da obscuridade; precisa de luz plena, brilhante e sem sombras. Não é pois para admirar que se excluam recìprocamente. Foi o estado rudimentar da ciência que deu aso a esta floração de arte que admiramos nos antigos, ao passo que os progressos maravilhosos da ciência moderna condenam as artes a ir vegetando até desaparecerem.

2. Que responder a estas afirmações? — Em primeiro lugar; será verdade que a ciência suprime o mistério? Oh! por mais que progrida a ciência, só conseguirá fazer recuar os limites do mistério; e se poderá sustentar, em sentido muito verdadeiro, que, pelo contrário, o mistério aumenta na mesma proporção em que aumenta o progresso científico? Henrique Poincaré não receou afirmá-lo em Plena Academia: «Por mais longe que a ciência dilate as suas conquistas, dizia ele, o seu domínio será sempre limitado. O mistério paira em toda a extensão das suas fronteiras; e quanto estas mais recuarem, mais extensas serão». Podemos acrescentar: e com elas cada vez mais se estenderá o mistério.

3. E será verdade que a ignorância condiciona a arte, e as coisas perdem algo da sua poesia, à medida que forem cientìficamente demonstradas? — Nós, pelo contrário, afirmamos que tudo aquilo que ajuda a penetrar mais profundamente na compreensão da natureza, favorece o progresso da arte, sugerindo-lhe vistas mais elevadas e multiplicando-lhe as fontes da inspiração. Não é um facto, confirmado pela experiência, que as realidades descobertas pela ciência superam em poesia todas as que a ficção pôde sonhar? Por isso nós vemos que os maiores artistas como Miguel Angelo e Leonardo da Vinci foram ao mesmo tempo grandes génios científicos. «Estudai primeiro a ciência, dizia este último a seus discípulos, e depois a arte que brotou da ciência».

4. Podemos pois concluir que, longe de se oporem, a arte e a ciência são na realidade duas maneiras de interpretar a natureza e como que duas

traduções do mesmo texto, diferentes é verdade, mas não opostas uma à outra. Se nos nossos dias a arte e a ciência não progridem igualmente, não devemos ir buscar tão longe a explicação; a razão está nos gostos da nossa época industrial, que aprecia antes de tudo a utilidade e o bem-estar, e só cultiva com tanto afinco a ciência para encontrar meios de gozo e de produção. A grande arte, que nada produz e para nada serve, é descurada e deixa-se morrer na contemplação solitária e desinteressada da beleza.

II. — **Características que distinguem a arte e a ciência.** — Em geral pode dizer-se que a arte tem por objecto *exprimir a beleza*, e a ciência *formular a verdade*.

1. A inteligência não se contenta com conhecer o indivíduo que evoluciona, mas quer remontar à *ideia* geral e permanente; assim também a imaginação artística, não se satisfazendo com as belezas mescladas que a realidade lhe oferece, aspira a um tipo *ideal* mais belo do que a natureza.

A ideia, mas uma ideia bem nítida, constitui o objecto íntimo da ciência; por isso a *análise* é o seu método por excelência. Vai do concreto ao abstracto, do indivíduo à ideia; decompõe, disseca a fim de melhor conhecer. A arte segue o caminho inverso. Quer sentir, saborear o prazer da beleza; sonha o ideal mais concreto e vivo possível; compõe, encarna, anima, personifica para mais simpatizar. As ciências têm por objecto o universal e as artes o particular.

2. Contudo, se a *realidade*, tal como se apresenta aos sentidos, não é o verdadeiro objecto da ciência e da arte, é ao menos o meio indispensável para que a ciência se eleve à ideia e a arte ao ideal.

a) Tanto o sábio como o artista começam pelo estudo e observação atenta da natureza. O artista *idealiza*, isto é, purifica a beleza real das manchas que a desfeiam, despe-a dos pormenores insignificantes que a embaraçam e faz ressaltar o que tem de característico a fim de a tornar mais transparente e expressiva. Por sua vez o sábio *generaliza*, isto é, despoja a ideia das notas individuais e acidentais que a encobrem e complicam inùtilmente.

b) Conceber o ideal à vista da realidade equivale para o artista ao que é para o sábio a descoberta de uma hipótese fecunda em presença do fenómeno ainda não explicado. São duas operações de imaginação superior guiada pela razão; dois esforços do génio artístico ou científico, que levam um à criação da obra prima, e o outro à descoberta da lei. A mesma faculdade fez descobrir a Newton as leis da mecânica celeste e a Shakespeare as leis psicológicas que regem os caracteres de Hamlet ou de Othello. Podemos afirmar que a hipótese é o poema do sábio, e o ideal o problema do artista.

3. Há todavia uma diferença entre a arte e a ciência, e vem a ser que a ideia, que se chama hipótese, e que é para a ciência o meio de chegar à verdade, não deve em nenhum caso entrar na fórmula, ao passo que o ideal, isto é, a concepção humana, é elemento constitutivo e essencial da obra artística.

A ciência deve dar-nos o objectivo puro sem mistura alguma do subjectivo: o seu fim é *conformar* o mais exactamente possível o espírito à natureza; a arte tem por fim *reformar*, por assim dizer, a natureza consoante as concepções do espírito e as exigências da razão estética. A ciência verifica, encontra e descobre o que existe: a arte produz, inventa e cria o que não existe na realidade; a sua obra é literalmente síntese da natureza e do homem, ao passo que a ciência só admite nas suas conclusões a realidade pura e sem mescla.

4. Donde se segue que, variando necessàriamente o homem nas suas aspirações e gostos conforme os países e as épocas, a arte deve também reflectir estas variações; pelo contrário, a ciência pelo facto de ser puramente objectiva, é por isso mesmo impessoal e universal como a natureza. Há arte

grega, italiana, francesa, portuguesa, etc., mas a ciência não pertence nem a países nem a séculos, porque o sábio só tem um cuidado que é não pôr nada de seu na realidade das coisas.

5. Por isso a arte e a ciência não poderão desenvolver-se e progredir segundo a mesma lei.

Nos nossos dias o estudante mais medíocre acha-se em condições de corrigir e superar os maiores sábios da antiguidade; mas o artista que seja sério, não terá nunca a pretensão de igualar um Fídias ou um Rafael. O motivo é que uma vez formulados os resultados da ciência podem-se transmitir e acumular na espécie; ao passo que a arte só faz progressos no indivíduo. Não se pode formar na humanidade um tesoiro repleto de génio, ao qual cada um possa vir tirar e aproveitar as aquisições das gerações passadas para as igualar e até superar. Os meios e processos da arte podem progredir, o génio nasce e morre com aquele que o possuia; à semelhança da virtude só deixa após si magníficos exemplos (1).

---

(1) Podemos também estudar as relações da arte e da ciência com a *indústria*.

Com efeito o homem não necessita sòmente de verdade e beleza; precisa também de certo bem-estar material. O objecto da indústria é procurá-lo, multiplicando as coisas úteis. Os meios que emprega são aplicações mais ou menos engenhosas das leis e das forças da natureza.

Daí as relações que a unem à ciência; porque, se as necessidades da indústria servem muitas vezes de aguilhão à ciência, por sua vez é a ciência que estuda as forças da natureza e formula as leis que a indústria utilizará como meios de produção.

A indústria também não deve despreocupar-se totalmente da arte; porque é conveniente que a beleza enobreça e realce de algum modo as coisas úteis, para que o gosto e o senso estético nada tenham a sofrer quando as nossas necessidades inferiores forem satisfeitas.

Todavia deve-se ter cautela para que neste contacto necessário, a ciência e a arte não venham a perder de vista o seu verdadeiro objecto para visar sòmente a utilidade; seria degradação, renúncia à sua nobre missão para se tornar essa coisa híbrida e equívoca a que se chama ciência utilitária e arte industrial.

LÓGICA

PRELIMINARES

OBJECTO, IMPORTÂNCIA E DIVISÃO DA LÓGICA

I. — Objecto da lógica.

§ 1. — **Definição.** — A lógica pode definir-se: *a ciência das leis ideais do pensamento e a arte de as aplicar correctamente para buscar e demonstrar a verdade.*

O objecto próprio são os processos e métodos que as diversas ciências empregam no estudo dos seus objectos. É este carácter de generalidade, que faz da lógica uma ciência filosófica, porque a coloca não ao lado, mas acima das outras ciências.

§ 2. — **Lógica e psicologia.**

1. A psicologia estuda toda *a alma*, todas as suas funções e faculdades. A lógica limita-se ùnicamente ao estudo das *operações* intelectuais, que se relacionam directamente com o conhecimento: a ideia, o juízo e o raciocínio.

2. Sem dúvida, a psicologia também analisa as diversas formas do pensamento, mas estuda-as em si mesmas, como factos e com o fim de lhes determinar as condições de *existência;* a lógica estuda-as nas suas relações com a verdade; inquire-lhes as condições, não de existência, mas de *legitimidade*.

3. Há, pois, esta diferença entre a lei psicológica e a lei lógica: a primeira é lei *real*, isto é, relação entre dois fenómenos; a segunda é lei *ideal*, isto é, relação entre uma operação do espírito e uma regra, à qual ela se deve conformar sob pena de nos levar ao erro.

4. A psicologia é ciência *concreta*, que nos ensina como *de facto* pensamos; o seu método é indutivo. A lógica, é ciência *abstracta* e ideal, que nos ensina como *devemos* pensar; o seu método é dedutivo.

5. Por isso, estas duas ciências supõem-se mùtuamente. Por um lado, a psicologia deve consultar a lógica sobre o método que lhe convém; por outro, antes de traçar à inteligência as regras que a conduzirão à verdade, a lógica precisa de conhecer as diversas faculdades de que dispõe, as leis reais que presidem ao seu funcionamento, assim como os perigos de erro a que estão expostas.

II. — Importância da lógica.

§ 1. — **O bom senso, lógica natural.** — Chegamos com frequência à verdade sem o auxílio da lógica, porque todos estamos mais ou menos dotados de certa lógica natural chamada *bom senso*, que não passa da aptidão inata da inteligência para buscar e descobrir a verdade.

§ 2. — **O bom senso, lógica imperfeita.** — Contudo, o simples bom senso está longe de bastar a todas as necessidades do espírito.

1. Se o bom senso atinge com frequência a verdade, é quase sempre sem se dar conta do *porquê* e do *como;* por isso, é de ordinário impotente para resolver as objecções e refutar o erro. Pelo contrário, a lógica, ensinando-nos a dar razão da nossa certeza e iniciando-nos nos métodos que a legitimam, habilita-nos a desmascarar o sofisma e comunicar aos outros as nossas convicções.

2. O bom senso perde-se nos raciocínios longos. A lógica ensina-nos a descer às consequências mais remotas e a subir até os primeiros princípios.

§ 3. — **Relações entre a lógica e o bom senso.** — Estas relações podem resumir-se nas proposições seguintes:

1. O bom senso supre muitas vezes o conhecimento da lógica, mas esta é radicalmente impotente sem o bom senso; *supõe-no*, não o dá.

2. Contudo, *desenvolve-o* grandemente em quem o possua; torna-o mais pronto, mais seguro e mais penetrante.

3. Ainda que a lógica ultrapasse o bom senso, nunca tem o direito de o *contradizer;* este será sempre um precioso instrumento de verificação: toda a proposição que lhe é evidentemente contrária, é-o também, por isso mesmo, à verdadeira lógica.

III. — Divisão da lógica.

1. Para haver certeza de chegar à verdade, é preciso simultâneamente raciocinar com precisão e partir de dados exactos; por outros termos, é preciso que o espírito *se* não contradiga a *si*

mesmo, e não contradiga os *objectos*, afirmando-nos de uma maneira diversa do que são na realidade.

2. A lógica deverá, pois, traçar duas espécies de regras: regras que asseguram a conformidade do pensamento consigo mesmo, e regras que asseguram a conformidade do pensamento com os objectos.

As primeiras são absolutas, universais, aplicáveis a toda a espécie de matérias, porque derivam da naturezza do entendimento; as segundas são especiais, porque dependem da natureza do objecto que se estuda e variam com ele.

3. Daí duas partes da lógica:

a) A primeira determina as leis gerais do pensamento, que derivam da sua própria forma, abstraindo da matéria. — É a LÓGICA FORMAL OU GERAL.

b) A segunda determina as leis particulares ou métodos especiais que a natureza dos diferentes objectos cognoscíveis impõe ao espírito. — É a LÓGICA ESPECIAL OU APLICADA, também chamada METODOLOGIA.

Acrescenta-se, de ordinário, uma terceira parte, que trata da *verdade* dos seus caracteres e critério; assim como do *erro*, das suas causas e remédios. — É a LÓGICA CRÍTICA.

LIVRO PRIMEIRO

LÓGICA FORMAL

A **lógica formal** é a ciência das regras a que o espírito humano deve obedecer para evitar a contradição e permanecer consequente consigo mesmo em suas diversas operações. Ora, as três operações fundamentais do espírito, são: *conceber*, *julgar*, *raciocinar*; a lógica formal divide-se, pois, naturalmente em três partes, segundo diz respeito à **ideia,** ao **juízo,** ou ao **raciocínio.**

CAPÍTULO I

A IDEIA E O TERMO

ART. I. — Natureza da ideia e do termo

§ 1. — **Ideia.** — A ideia, chamada também noção ou *conceito*, define-se: a *simples representação intelectual dum objecto.*

1. Sob o ponto de vista da perfeição com que representa o objecto:

a) A ideia diz-se *adequada* quando esgota a cognoscibilidade do seu objecto; no caso contrário, é *inadequada* ou *incompleta.*

b) É *clara* ou *obscura*, segundo basta ou não para fazer reconhecer, sem confusão possível, o objecto que representa.

c) É *distinta* quando todos os elementos que a compõem são nìtidamente conhecidos e discernidos pelo espírito; é *confusa* no caso contrário,

2. Daqui resulta que uma ideia pode ser a um tempo clara e confusa, e também que toda a ideia distinta é necessàriamente clara.

§ 2. — **O termo.** — O termo é a *expressão verbal da ideia.* Não se deve confundir o *termo*, no sentido lógico, com a *palavra* no sentido gramatical. Muitas vezes são necessárias várias palavras para exprimir uma única ideia e, por conseguinte, constituem só um termo. Inversamente, uma só palavra pode exprimir várias ideias e equivaler a vários termos.

ART. II. — Compreensão e extensão da ideia

§ 1. — **Natureza.** — Pode-se considerar a ideia ou segundo a sua *compreensão* ou segundo a sua *extensão;* por outras palavras: segundo as notas que contém, ou segundo o número de indivíduos a que se aplica.

Esta distinção domina toda a lógica formal.

1. A **compreensão** ou o *conteúdo* da ideia é o *conjunto dos elementos que a constituem.*

A **extensão** da ideia é o conjunto dos indivíduos aos quais convém e se estende.

2. Considerada na sua *compreensão*, a ideia é *simples* ou *composta*, conforme encerra um ou vários elementos.

3. Considerada na sua *extensão*, distingue-se:

a) A ideia *singular* ou *individual*, que representa um só indivíduo determinado: *este homem*, *Sócrates*, *eu;*

b) A ideia *particular*, que representa uma parte indeterminada duma classe ou de um género: *vários homens; algumas plantas;*

c) A ideia *geral*, que designa todos os indivíduos dum mesmo género ou duma mesma espécie: *todos* os *homens*, o *triângulo*, os *carvalhos* (¹);

d) A ideia *universal*, pròpriamente dita, que exprime uma noção abstraindo de todo o elemento de experiência sensível; e que, por conseguinte, se *estende* aos seres tanto espirituais como materiais: a *substância*, a *causa*, a *acção;*

e) Enfim, a ideia pròpriamente *transcendental*, que é aplicável a todo o ser existente ou possível. Tais são as ideias metafísicas de *ser*, de *verdadeiro*, de *bem*, etc.

§ 2. — **Lei.** — De quanto fica dito, podemos deduzir a seguinte lei:

1. A *compreensão duma ideia está necessàriamente na razão inversa da sua extensão.* — Por outros termos, quanto mais simples for a ideia tanto é mais geral; quanto mais composta for, tanto mais

---

(¹) Não confundir a ideia *geral* com a ideia *colectiva.* A primeira designa todos os objectos que compõem a sua extensão, de tal modo que se aplica a *cada um deles separadamente;* a ideia colectiva representa *a reunião destes objectos tomados em conjunto.* — Na proposição: *todos os homens são mortais*, a ideia de homem é geral; na proposição: *todos os homens constituem o género humano*, a ideia de homem é *colectiva.*

particular há-de ser; contanto que a comparemos com outras ideias da mesma ordem.

2. Porfírio, filósofo alexandrino do III século depois de J. C., deu um modelo célebre de classificação das ideias gerais segundo a sua compreensão crescente e a sua extensão decrescente. Este exemplo-tipo é conhecido pelo nome de **árvore de Porfírio.**

Substância
- imaterial *(Espírito)*
- material *(Corpo)*
  - inorgânica *(Mineral)*
  - organizada *(Vivente)*
    - insensível *(Planta)*
    - sensível *(Animal)*
      - irracional *(Bruto)*
      - racional *(Homem)*
        - *Sócrates*
        - *Platão*
        - *etc.*

3. Nesta hierarquia das ideias, chama-se *género* toda a ideia geral que contém debaixo de si outras ideias gerais; e *espécie* a que encerra apenas indivíduos.

A *diferença específica* é o atributo que, ajuntado ao género *próximo*, constitui a espécie.

4. Acima da **substância** está a ideia **transcendental** de **ser.** Tem esta o mínimo de compreensão e possui por isso mesmo o máximo de extensão, isto é, sendo a mais simples, é também a mais geral.

5. Uma ideia pode afirmar-se de outra sem fazer necessàriamente parte da sua compreensão: por exemplo, *branco* com relação ao animal, e *sábio* com relação ao homem. Estes atributos são *acidentes* da ideia de que se afirmam. Pelo contrário, o conjunto dos atributos que convém necessàriamente a uma ideia, como parte da sua compreensão, constitui a *essência* expressa por essa ideia. Assim, é da essência do homem ser animal e racional.

ART. III. — **Valor objectivo e regras formais da ideia**

§ 1. — **Valor objectivo da ideia.**

1. A ideia considerada absolutamente e em si mesma, isto é, quanto à sua *compreensão*, exprime uma essência; nada *afirma* nem *nega*. Não é, pois susceptível de verdade ou erro no sentido pleno da palavra. A relação representativa entre a ideia e o seu objecto constitui o *valor objectivo* da ideia.

2. Este valor objectivo da ideia será mais ou menos *real*, conforme o objecto que representar merecer mais ou menos estritamente o nome de *ser* (¹).

(¹) Isto é, segundo este objecto for um ser ou uma maneira de ser real ou um *ser de razão.*

§ 2. — Regras formais da ideia.

1. O objecto representado pela ideia possui certa realidade; os próprios seres de razão — por exemplo, o tempo, o espaço, as trevas, — embora incapazes de existir como são pensados, contudo correspondem a uma maneira de ser dos objectos reais.

Já assim não seria, se a ideia tentasse reunir na sua compreensão elementos que se excluem mùtuamente. É o caso das ideias *contraditórias;* por exemplo a de círculo quadrado.

É evidente que o espírito que concebe semelhantes ideias se contradiz; porque representando como um só e o mesmo objecto o círculo e a negação do círculo, na realidade, nada representa; a sua ideia não é ideia, só as palavras lhe dão aparências de existência.

Contudo, ainda neste caso a ideia não é falsa pròpriamente falando. — Mais ainda: pode até formar parte de juízos formalmente verdadeiros, tais como este: *O círculo quadrado é impossível;* — mas, apesar disso, não *tem valor objectivo* por ser *nulo* o seu objecto.

Portanto, a única regra da lógica formal, aplicável à ideia, é que esta, para ter valor objectivo, embora puramente ideal, *não* deve conter nenhum elemento contraditório.

2. A garantia desta regra é a *análise.* Com efeito, a contradição só pode intrometer-se numa ideia para a tornar, em certo modo, confusa, Ora, o meio de tornar distinta uma ideia confusa, é analisar-lhe a compreensão e comparar entre si, todos os elementos que encerra, a fim de nos assegurarmos que não possui nenhum que exclua os outros.

CAPÍTULO II

A DEFINIÇÃO

§ 1. — Natureza da definição.

1. Em geral, definir é explicar o sentido duma palavra ou a natureza duma coisa.

O grande obstáculo da clareza das ideias é a sua *complexidade;* conseguimos afastá-lo, enumerando as noções mais simples que as compõem:

A definição é *a operação que analisa a compreensão duma ideia.*

2. Para definir uma ideia não é necessário enumerar explìcitamente todos os elementos que ela contém; basta dar deles um resumo, enunciando o *género próximo*, a que esta ideia pertence

e ajuntando-lhe a *diferença específica*, que a distingue das ideias do mesmo género. Exemplo: *o homem* é um *animal racional*.

3. A definição pelo género próximo e diferença específica é a definição perfeita, porque nos dá a mesma essência das coisas; mas, como supõe o conhecimento pela essência metafísica, raras vezes é possível. É então forçoso recorrer a outros processos menos científicos.

a) *Descreve-se* a coisa pelos seus atributos exteriores mais salientes ou pelas suas propriedades mais características: é a definição *descritiva*, em uso nas ciências naturais.

b) Enumeram-se os elementos materiais que constituem o objecto: é a definição *analítica* empregada nas ciências químicas.

c) Indica-se também como o objecto se confecciona. É a definição industrial.

Mas, em todos os casos, a definição reduz-se a uma *assimilação* e a uma *diferenciação*. Assim, perguntam-me o que é um relógio; respondo: *uma máquina*, e com isto *assimilo* o relógio aos outros objectos do mesmo género; ajunto: *própria para marcar as horas*, e com isto eu *diferencio* esta máquina de todas as outras.

§ 2. — **Leis da definição.**

1. A condição essencial de toda a definição é convir a todo o definido e sòmente ao definido: *omni et soli definito*.

Por outras palavras, a definição deve ser **recíproca,** isto é, os termos devem poder inverter-se sem lesar a verdade. Assim se distingue a definição da proposição simplesmente verdadeira. Na primeira, há identidade *total* entre o sujeito e o atributo; na segunda, a identidade é apenas *parcial*.

2. **Regras relativas ao emprego da definição.** Pascal, na *Arte de persuadir*, redu-las a três:

1.º Não deixar nenhuma ideia obscura sem a definir;

2.º Não empregar nas definições, senão termos claros por si mesmos ou já definidos. Por consequência:

Não se faça entrar na definição a palavra que se quer definir;

b) Não se defina uma ideia pelo seu contrário, porque pressupondo a ideia do contrário o conhecimento do oposto, não pode lògicamente servir para a explicar.

3.º Enfim, *não se pretenda definir tudo*, porque a definição, sendo essencialmente análise, deve necessàriamente parar nos elementos simples, que aliás são suficientemente claros por si mesmos.

a) Daqui se segue, que toda a ideia simples é, por sua natureza, indefinível. Tais são as ideias de ser, de *possível*, etc. A ideia de *ser* é, além disso, indefinível em virtude da segunda regra;

porque, como diz Leibniz, *a ideia de ser entra em toda a proposição.*

b) E, pelo contrário, algumas ideias têm compreensão tão vasta, que nenhuma definição a poderia abarcar ou esgotar; assim, é impossível definir o indivíduo; daí o adágio escolástico: *omne individuum ineffabile.*

APÊNDICE

DEFINIÇÃO NOMINAL E DEFINIÇÃO REAL

I. — Distinção destas duas espécies de definições.

Dissemos ao princípio que a definição em geral é a explicação do sentido duma palavra ou da natureza dum objecto. Além da *definição dos objectos* de que falámos até aqui, podemos admitir o que se chama a *definição nominal.*

1. A definição nominal não tem por fim, como às vezes se afirma sob o pretexto de que as definições são livres, ligar a um objecto o nome que nos apraz, como seria por exemplo chamar a um triângulo *trilátero.* — Semelhante fantasia não merece o nome de definição; e por outro lado, ninguém tem direito de mudar arbitràriamente o sentido das palavras; o seu fim é precisar o sentido duma palavra, distinguindo a ideia que ela exprime de qualquer outra ideia, com que se poderia confundir. Por conseguinte, basta à definição nominal indicar qualquer carácter distintivo do objecto, ao passo que a definição real deve dar dele todos os caracteres essenciais. Por outras palavras, a definição nominal tem por fim tornar a ideia *clara*; e a definição real tornar a ideia *distinta* (Veja-se o sentido desta distinção no capítulo da *Ideia*, p. 314).

Assim, quando digo: por alma entendo *o princípio do pensamento,* sem indicar qual é a natureza da alma, dou a definição *nominal;* se digo porém: a alma é uma substância espiritual, dotada de inteligência e de liberdade, destinada a estar unida ao corpo, pretendo dar a definição *real.* Os lexicógrafos contentam-se com a primeira e deixam aos sábios o cuidado de nos dar as definições reais.

2. É claro que a definição nominal não pode ser controvertida; porque apenas preciso o sentido da palavra sem nada afirmar sobre a natureza do objecto; ao passo que, — excepto, as definições matemáticas que, a não implicarem contradição, são indiscutíveis, — é preciso provar que o objecto tem precisamente natureza que lhe atribuo ao defini-lo. Disto se ocupa a ciência.

De facto, toda a inquirição científica parte da definição nominal para terminar na definição real, porque antes de procurar definir uma coisa é preciso ter dela uma ideia qualquer e distingui-la claramente das outras coisas.

II. — Alguns filósofos rejeitam esta definição.

Opinam alguns que não pode dar-se exactamente o sentido duma palavra sem definir o objecto que significa, e por isso reduzem a definição verbal à definição *real;* outros, pelo contrário, afirmam que, limitando-se todas as definições a indicar o verdadeiro sentido da palavra, a suposta definição real não passa de uma definição verbal. Por isso Stuart Mill não vê nas definições reais senão puras *tautologias* que declaram uma coisa pela sua idêntica sem nada nos ensinarem de novo.

Segundo ele, definir *o homem* um *animal racional* é repetir duas vezes a mesma coisa, a primeira vez em forma abreviada e a segunda em forma desenvolvida.

1. Respondemos aos primeiros que se pode designar claramente uma coisa sem dar a conhecer *toda* a sua natureza, por exemplo, limitando-se a mencionar algum dos caracteres próprios, e que esta operação pode legìtimamente chamar-se *definição*, visto que o fim prático da definição (a palavra o indica) é precisamente impedir que uma coisa se confunda com outra. Pode-se, pois, com razão admitir ao lado da definição real uma definição simplesmente nominal.

2. Quanto à objecção de Stuart Mill notamos o seguinte:

a) Uma coisa é que uma verdade exista e outra que seja conhecida; por exemplo, uma coisa é que o homem seja animal racional, outra que eu o saiba. Ora o progresso científico consiste precisamente em ir da ideia complexa, mais ou menos confusa, sugerida imediatamente pelo objecto, à ideia distinta; e, por conseguinte, a operação que realiza este progresso não se pode taxar de pura tautologia.

b) Se é útil e instrutivo afirmar dum objecto um ou outro dos seus atributos, como acontece em toda a proposição simplesmente verdadeira, não pode ser supérfluo dar um resumo de todos os seus atributos e assegurar-se de que além disso nada há de essencial a ajuntar-lhe. Ora tal é precisamente o fim da definição real, e por isso torna-se impossível confundi-la com a definição puramente verbal.

Em resumo, a definição nominal é uma definição *incompleta*, dada como *hipotética* e *provisória;* a definição real é uma definição *completa* dada como *categórica* e *definitiva*.

CAPÍTULO III

A PAIXÃO

§ 1. — **Natureza da divisão.** — 1. Em geral *dividir* consiste em desmembrar um todo nas suas partes. Distinguem-se:

a) A divisão *física* ou *partição*, que demembra um todo concreto e físico *(totum)*, nas suas partes componentes.

b) E a divisão *lógica*, que divide um todo abstracto e lógico *(omne)*, isto é, uma ideia geral nos seus diversos elementos.

Falamos aqui sòmente da *divisão lógica*. Pode definir-se: *a operação que analisa a extensão duma ideia.*

2. É evidente a analogia que existe entre a divisão e a definição lógicas.

a) Esta desenvolve a *compreensão* da ideia enumerando os elementos constitutivos; aquela desenvolve a *extensão* da ideia enumerando os objectos a que convém.

b) Assim, como para definir não é preciso enumerar explìcitamente todos os atributos essenciais do definido; assim, a divisão não consiste em enumerar todos os grupos contidos na ideia geral, mas limita-se a enunciar os que lhe são imediatamente inferiores.

c) Assim como o *indivíduo* se não pode pròpriamente definir, assim a última ideia geral *(espécie* ou *variedade)*, que não contém na sua extensão senão indivíduos, é incapaz de divisão.

§ 2. — **Regras da divisão.** — Reduzem-se às duas seguintes:
1. A divisão deve ser **adequada,** isto é, o conjunto das partes ou grupos que encerra, deve ser igual ao todo.
2. A divisão deve ser **irreductível:** é necessário que os grupos que a compõem não sejam susceptíveis de entrarem uns nos outros.

A primeira regra tem por fim impedir que não se *omita* alguma das partes; e a segunda, que nenhuma parte se enumere *mais de uma vez.* — Violaríamos estas regras, se dividíssemos as aves em *nocturnas*, *de rapina* e *aquáticas* (Veja-se o *Cours*, I, pág. 500).

CAPÍTULO IV

O JUÍZO E A PROPOSIÇÃO

ART. I. — **O Juízo**

§ 1. —**Natureza.** — O Juízo consiste em *afirmar uma coisa de outra*, κατηγορεῖν τί τινος, diz Aristóteles, *Deus é bom*, *o homem é racional.*

O juízo encerra, pois, três elementos: duas ideias e uma afirmação.

A ideia da qual se afirma alguma coisa chama-se *sujeito;*

A ideia que se afirma do sujeito chama-se *atributo* ou *predicado.*

Quanto à própria afirmação, representa-se pelo verbo é, chamado *cópula*, porque une o atributo ao sujeito.

§ 2. — **Regras formais do juízo.**

Considerado só lògicamente, o juízo está submetido às três regras seguintes:

a) Todo o juízo analítico é necessàriamente *verdadeiro.* Com efeito, o pensamento não estaria de acordo consigo mesmo se negasse ao sujeito um atributo, que reconheceu fazer parte essencial da sua compreensão (Ver atrás *Regras formais da ideia*, p. 317).

b) Todo o juízo sintético, em que o atributo não é contraditório da ideia do sujeito, não é verdadeiro nem falso na ordem da existência contingente, mas é simplesmente *possível.* Na ordem das essências necessárias a garantia destes juízos será dada pelo primeiro princípio de razão suficiente.

c) Todo o juízo sintético, no qual o atributo é contraditório da noção do sujeito, é *absurdo* e necessàriamente *falso.*

ART. II. — A proposição

§ 1. — **Natureza.** — A proposição é a *expressão* ou o *enunciado* do *juízo.* Ora, constando o juízo de duas ideias e da afirmação da sua relação, a propósito constará de dois termos e do verbo, também chamado *cópula.*

Há na lógica um só verbo: o verbo *substantivo;* os outros chamam-se *atributos*, porque encerram simultâneamente o verbo e o atributo. Este único verbo, o verbo *ser*, empregado como *cópula* não significa *existir;* tem por função exclusiva exprimir a relação que une o predicado ao sujeito; — quando significa *existir* deve considerar-se como atributivo. Assim, a proposição *Deus est*, decompõe-se nesta: *Deus est existens.*

§ 2. — **Quantidade e qualidade das proporções.**

1. Com respeito à *quantidade*, a proporção é *geral* ou *particular*, segundo se toma o sujeito em *toda* a sua extensão ou sòmente em *parte restrita e indeterminada* da sua extensão.

Nota. — A proposição *singular* é equiparada, quanto à extensão, à proposição geral.

Com efeito, como a extensão da proposição singular compreende um só indivíduo, não se poderia restringi-la sem a suprimir, e por isso, tem de tomar-se necessàriamente na sua extensão total. Exemplo: *Platão foi discípulo de Sócrates.*

2. Sob o ponto de vista da *qualidade*, dividem-se as *proposições* em *afirmativas* e *negativas*, conforme a relação afirmada for de conveniência ou de não-conveniência.

3. Combinando entre si, a qualidade e a quantidade, podem distinguir-se quatro espécies de proposições que os escolásticos designavam com quatro vogais:

A proposição *geral afirmativa* tem por símbolo A.
A proposição *geral negativa* . . . . E.
A proposição *particular afirmativa* . . . . . I.
A proposição *particular negativa* . . . . O.

§ 3. — **Extensão e compreensão dos termos na proposição.**

Se estudarmos a proposição segundo a extensão e compreensão dos seus termos, verificaremos que o predicado não tem sempre a mesma extensão nem a mesma compreensão que o sujeito.

1. Seja a proposição *geral afirmativa: todos os homens são mortais;*

a) O sujeito homens está tomado em toda a sua extensão, o que não acontece com o predicado *mortais.*

b) Quanto à *compreensão*, dá-se o inverso: o predicado *mortais* está tomado em toda a sua compreensão e já se não pode dizer o mesmo do sujeito *homens;* porque afirmo, é certo, que a ideia de *homem* encerra todos os elementos que constituem o *mortal*, mas não que todos os elementos que constituem o homem sejam *mortais;* e, de facto, não é mortal enquanto racional.

2. Seja agora a proposição *geral negativa: os homens não são irracionais.* O predicado *irracionais* nega-se em toda a sua extensão, mas não em toda a sua compreensão.

Na proposição afirmativa o predicado é tomado em toda a sua compreensão, mas não em toda a sua extensão.

Na proposição negativa o predicado é tomado em toda a sua extensão, mas não em toda a sua compreensão.

Todavia, há um caso, em que a extensão e a compreensão do predicado são idênticas às do sujeito; é o caso da *definição* (Veja-no *Cours*, I, pp. 503-506, a teoria de Hamilton sobre a *quantificação do predicado).*

Veremos a importência destas leis, quando se tratar de formular as regras da educação imediata pelo processo da *conversão.*

ART. III. — **Diversas espécies de proporções**

A proposição é *simples*, quando exprime sòmente a identidade ou não identidade do predicado com o sujeito.

É *composta* quanto à *matéria*, quando tem vários sujeitos ou vários predicados.

É *composta* quanto à *forma*, quando uma modalidade qualquer vem afectar o *modo* como o predicado está unido ao sujeito. As proposições assim compostas, são as proposições *hipotéticas*, as *modais* e as *relativas.*

§ 1. — **Proposições compostas quanto à matéria.** — Podem apresentar-se dois casos:

1. Ou a pluralidade de sujeitos ou de predicados aparece *claramente;* e então a proposição composta equivale a tantas proposições simples quantos são os sujeitos ou predicados.

Pedro e *Paulo são portugueses* equivale a *Pedro* é *português* e *Paulo é português.*

2. Ou a pluralidade de sujeitos ou predicados está *dissimulada.* Para compreender bem o sentido destas proposições vemo-

-nos muitas vezes forçados a *expô-las*, isto é, a exprimir desenvolvidamente as proposições simples que contêm. Destas proposições as mais importantes são as *exclusivas;* exemplo: *só Deus é omnipotente*, isto é, Deus é omnipotente e mais ninguém é omnipotente. O contexto indica, de ordinário, sob qual dos dois membros recai a afirmação ou a negação das proposições compostas desta espécie.

§ 2. — **Proposições hipotéticas.** — As proposições **categóricas** são as que afirmam ou negam sem condição o predicado do sujeito; as proposições **hipotéticas** não afirmam nem negam de maneira absoluta, mas sòmente em determinada hipótese.

São as *condicionais*, as *disjuntivas* e as *conjuntivas*.

1. A proposição **condicional** enuncia a afirmação ou a negação sob condição. Por exemplo, «*se vieres, ficarei contente*».

A *verdade* da proposição depende *ùnicamente* da verdade do *nexo condicional*, que une os dois membros.

2. A proposição **disjuntiva** é aquela cujos membros estão unidos pelas conjunções *ou*, *quer*, *seja*... Propõe uma escolha entre duas ou mais alternativas.

3. A proposição **conjuntiva** nega a *compassibilidade*, isto é, a possibilidade simultânea de dois ou mais termos. A fórmula do princípio de contradição: «*Uma coisa, sob o mesmo aspecto, não pode ser e não ser ao mesmo tempo*», é uma proposição conjuntiva.

§ 3. — **Proposições modais.** — Denominam-se *proposições modais* aquelas cuja *cópula* é determinada por um advérbio ou por uma locução qualquer, que signifique *necessidade* ou *contingência*, *impossibilidade* ou *possibilidade*. Exemplo: «*a causa primeira existe necessàriamente*». Estas proposições enunciam a afirmação e o *modo* desta afirmação (Veja o *Cours*, I, pp. 507-509, *Les Propositions de relation*, de J. Lachelier).

CAPÍTULO V

O RACIOCÍNIO

§ 1. — **Natureza.** — 1. O raciocínio é a operação pela qual se passa do conhecido para o desconhecido em virtude das leis da razão. Pode definir-se: *a operação do espírito, que de uma ou mais relações conhecidas conclui lògicamente outra relação.* Por outro lado, tendo em vista a relação entre duas ideias, que se exprimem pela proposição, pode ainda definir-se o raciocínio: *a operação que deduz lògicamente uma proposição de uma ou mais proposições dadas.*

2. O encadeamento mais ou menos lógico das proposições, de que se compõe o raciocínio, constitui a sua *forma;* e as proposições tomadas absolutamente com o valor objectivo, que lhe é próprio, constituem a sua *matéria.*

A lógica formal, não se ocupa da *matéria* do raciocínio, mas tão sòmente da sua *forma.*

§ 2. — **Diferentes espécies de raciocínios.**

1. Em geral, o raciocínio é o meio de que nos servimos para descobrir o que ignoramos, pelo que já sabemos. Podem apresentar-se dois casos:

a) Às vezes, o que se conhece é o princípio ou a proposição *geral*, e o que se ignora é a consequência, o caso *particular*, ou, pelo menos, a proposição menos geral.

b) Outras vezes, conhece-se o facto, o caso *particular*, e ignora-se o princípio, ou proposição *geral.*

Há portanto dois géneros de raciocínios:

Um que desce do *geral para o particular*, ou do mais geral para o menos geral: é o raciocínio *dedutivo.*

Outro que sobe do *particular para o geral*, ou do menos geral para o mais geral: é o raciocínio *indutivo.*

2. Reservando o problema da indução para o método das ciências da natureza (V. adiante, *A indução)* apenas falaremos agora do raciocínio dedutivo.

Distinguem-se duas espécies de deduções: a dedução *imediata* e a dedução *mediata*, conforme a conclusão se deduz de uma só ou de mais proposições. — Trataremos de cada uma delas nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO VI

A DEDUÇÃO IMEDIATA

A dedução imediata pode efectuar-se por meio de dois processos, que são a *oposição* e a *conversão* das proposições.

ART. I. — A oposição

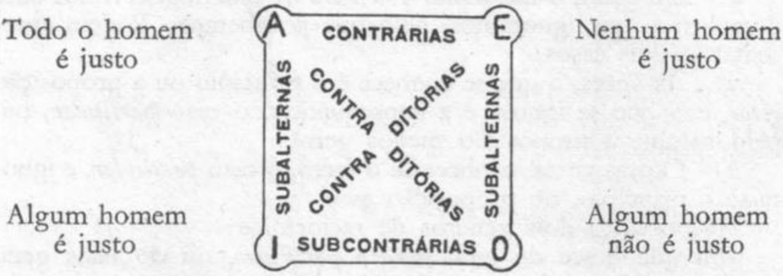
§ 1. — **Natureza.** — Duas proposições dizem-se *opostas*, quando, sendo idênticos os sujeitos e os predicados, diferem na qualidade, ou na quantidade, ou na qualidade e quantidade juntamente. Daqui se segue que há três espécies de oposição:

1. Duas proposições que diferem ao mesmo tempo na *quantidade* e *qualidade*, chamam-se *contraditórias*. É a oposição mais radical.

2. Duas proposições que só diferem na *qualidade*, chamam-se *contrárias* se são *gerais*, e *subcontrárias* se são particulares.

3. Duas proposições que sòmente diferem na *quantidade*, chamam-se *subalternas*.

Costuma-se representar os diferentes géneros de oposição, no quadro seguinte.



Nota. — Quando duas proposições têm sujeito particular determinado, para que sejam opostas contràriamente ou contraditòriamente basta que os seus predicados sejam entre si contrários ou contraditórios.

Pode-se, com efeito, distinguir contradição e contrariedade entre as próprias ideias. Assim, uma ideia e a negação pura e simples desta ideia estão em relação *contraditória;* exemplo: ser e não ser; ao passo que as ideias situadas nas duas extremidades do mesmo género são contrárias; exemplo: as espécies *branco* e *preto* no género *cor*.

§ 2. — Regras da dedução imediata em virtude da oposição.

Na dedução por oposição, conclui-se imediatamente da verdade ou da falsidade duma proposição a falsidade ou a verdade da proposição oposta. Devem observar-se várias regras.

1. No caso de duas proposições **contraditórias:**

A verdade de uma deduz-se imediatamente da falsidade da outra e recìprocamente: uma coisa ou é ou não é, não há meio termo.

2. No caso de duas proposições **subalternas:**

a) Da verdade da proposição geral, pode-se concluir imediatamente a verdade da particular; mas *da falsidade da proposição geral, nada se pode concluir*.

b) Da verdade da proposição particular, nada se pode concluir a respeito da geral; mas *da falsidade da particular, conclui-se imediatamente a falsidade da geral.*

3. No caso de duas proposições **contrárias:**

Da verdade de uma deduz-se imediatamente a falsidade da outra; porque não podem ser ambas verdadeiras. Exemplo: se *A* é verdadeiro, *O* é falso pela lei das contraditórias, logo *E* é falso, pela lei das subalternas. Mas, *da falsidade de uma, não se pode concluir nem a verdade nem a falsidade da outra;* porque, deixando um meio possível, ambas podem ser falsas.

4. No caso de duas proposições **subcontrárias:**

Da falsidade de uma, pode-se concluir a verdade da outra. Exemplo: se *I* é falso, *E* é verdadeiro pela regra das contraditórias; logo *O* é verdadeiro pela lei das subalternas. Mas, da verdade de uma, nada se pode concluir a respeito da outra. Porque podem ser ambas verdadeiras no caso de as contrárias serem simultâneamente falsas.

ART. II. — **A conversão**

§ 1. — **Natureza.** — A conversão consiste em *deduzir uma proposição da outra, transpondo-lhe os termos,* isto é, colocando o predicado no lugar do sujeito e o sujeito no lugar do predicado.

A *regra geral* de toda a conversão é que a proposição não deve afirmar mais na forma invertida do que na forma primitiva; e, por conseguinte, nenhum termo deve ter maior extensão do que tinha antes.

§ 2. — Quatro regras particulares da dedução por conversão.

1. *De uma proposição geral afirmativa apenas se pode deduzir uma proposição particular afirmativa.* Exemplo: *todo o homem é justo,* converte-se: *algum justo é homem.*

2. *A proposição particular afirmativa converte-se sem mudança;* por outras palavras, é *recíproca.* Exemplo: *algum homem é justo,* converte-se *algum justo é homem.*

3. *As proposições gerais negativas são igualmente recíprocas.* Exemplo: *nenhum homem é justo,* converte-se: *nenhum justo é homem.*

4. Finalmente, *duma proposição particular negativa nada se pode concluir por conversão.*

Assim, do facto de *algum homem não ser médico,* não se pode concluir que *algum médico não seja homem;* porque, ao tornar-se predicado de uma proposição negativa, o sujeito particular *algum* *homem* receberia extensão universal. Por outro lado, também se não pode concluir *que nenhum homem seja médico;* seria transformar indevidamente um sujeito particular e afirmativo em sujeito geral negativo (Veja-se no *Cours*, I, pp. 514-515, a conversão por *contraposição)* (1).

CAPÍTULO VII

A DEDUÇÃO MEDIATA — O SILOGISMO

A dedução é *mediata* quando a conclusão se tira não de um só juízo mas de vários; por outras palavras, quando se apreende a relação entre duas ideias por meio duma terceira.

A forma regular da dedução mediata é o *silogismo.*

ART. I. — **Natureza do silogismo**

O silogismo (συλλογισμός, *ligação)*, pode definir-se: *o raciocínio composto de três proposições, dispostas de tal modo que a terceira, chamada conclusão, deriva lògicamente das duas primeiras, chamadas premissas.*

1. Todo o silogismo regular contém, pois, três proposições, nas quais três *termos* são acompanhados dois a dois. Os três termos, são:

a) O *termo maior* que figura como predicado na conclusão.

b) O *termo menor*, cuja extensão é ordinàriamente mais restrita, figura como sujeito na conclusão.

c) O *termo médio*, assim chamado, porque é o *intermediário que permite apreender a relação entre o termo maior e o menor.*

O termo maior e o menor, chamam-se *extremos* por oposição ao *médio*.

2. Quanto às três proposições, as duas primeiras chamam-se *premissas* e a terceira *conclusão.*

a) Chama-se *maior* a premissa que contém o *termo maior* unido ao meio termo.

b) *Menor* é a que contém o *termo menor* unido igualmente ao meio termo.

---

(1) Pode, em rigor, converter-se também passando a negação ao predicado e fazendo a conversão. Ex.: Algum homem não é justo, converte-se: Alguém não é justo homem. Con f. *Cours* I, p. 515). — N. dos T.

c) Quanto à *conclusão*, compõe-se invariàvelmente do termo menor como sujeito e do maior como predicado; o meio termo, uma vez desempenhado o seu papel de intermediário nas premissas, nunca deve figurar na conclusão.

ART. II. — **Regras gerais do silogismo** (1)

São oito; as quatro primeiras, concernentes aos termos, e as quatro últimas, relativas às proposições (2).

§ 1. — **Regras dos termos.**

1. *Terminus esto triplex: medius majorque minorque.*

Três termos, nem mais nem menos: o maior, o médio e o menor.

Falta-se muito frequentemente a esta regra, dando ao mesmo termo duas significações ou duas extensões diferentes. Exemplo: o *cão* ladra; ora, o *cão* é uma constelação; logo uma constelação ladra. Tem quatro termos.

2. *Latius hos quam proemissoe conclusio non vult.*

Nenhum termo deve ter, na conclusão, maior extensão do que nas premissas; porque, como já dissemos, não se pode deduzir o mais do menos. Exemplo: todos os que pecam são maus; ora, *alguns* homens pecam; logo *todos* os homens são maus.

3. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*

O meio termo deve ser tomado, ao menos uma vez, em toda a sua extensão, para que não suceda o caso de ser empregado sucessivamente em duas extensões diversas, o que realmente seria introduzir quatro termos no silogismo. Exemplo: o leão é um *animal;* ora, o lobo é um *animal*; logo o lobo é um leão.

4. *Nequaquam medium capiat concluio fas est.*

O meio termo não deve figurar na conclusão.

2. — **Regras das proposições.**

5. *Utraque si proemissa neget, nil inde sequetur.*

De duas premissas negativas nada se pode concluir.

---

(1) Dado o carácter particularmente abstracto destas regras do silogismo, convirá ilustrá-las com numerosas aplicações e frequentes exercícios, quer na pedra, quer por escrito. (Veja-se o *Cours* I, pp. 516 e ss.).

(2) Julgamos oportuno ajuntar aqui os princípios fundamentais do silogismo. Ao compararmos duas ideias com uma terceira podem dar-se três casos.

1.º *As duas ideias são idênricas à terceira.* Neste caso são idênticas entre si pelo princípio de identidade: *Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si.*

2.º *Uma é idêntica à terceira e a outra não.* Neste caso não são idênticas entre si, pelo princípio de discrepância: *Duas coisas das quais uma é igual a uma terceira e a outra não o é, não são iguais entre si.*

3.º *Nenhuma delas é igual à terceira.* Neste caso nada se pode concluir. Porque podem ser ambas ou uma delas idênticas a uma quarta ideia e neste caso aplica-se um dos dois princípios precedentes. — N. dos T.

A razão é que pelo facto de duas coisas serem diversas de uma terceira, nada se pode concluir acerca das suas relações mútuas.

6. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*

Duas premissas afirmativas não podem dar conclusão negativa, em virtude do princípio de identidade.

7. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

A conclusão segue sempre a parte mais fraca. A premissa negativa considera-se mais fraca do que a afirmativa, e a premissa particular mais fraca do que a geral.

a) Se uma premissa for negativa e a outra afirmativa, a conclusão será, pois, negativa, pelo princípio de discrepância.

b) Se uma premissa for particular e a outra geral, a conclusão será particular; porque, no caso de serem ambas as premissas afirmativas, só existe um termo geral, — o sujeito da premissa geral, — que se deve reservar para o termo médio. Logo o sujeito da conclusão tem de ser particular. No caso porém, de uma das premissas ser negativa, temos só dois termos gerais: — o sujeito da premissa geral e o predicado da negativa. Um termo geral será o meio termo e o outro o predicado da conclusão. Logo o sujeito da conclusão será ainda particular.

8. *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

De duas premissas particulares nada se pode concluir.

a) Ou ambas são *afirmativas*, e então sendo, todos os seus termos particulares, não se observa a terceira regra.

b) Ou uma delas é *negativa*, e então só um termo é geral, isto é, o predicado da negativa que forçosamente é o meio termo; mas, em virtude da regra precedente, a conclusão deve ser negativa; logo o predicado é geral; e então o silogismo peca contra a segunda regra, porque este termo é geral na conclusão, sendo sòmente particular nas premissas.

§ 3. — **As regras do silogismo reduzidas a uma só.**

Com efeito, podem-se reduzir todas ao princípio de identidade ou de contradição. Todavia, essa regra única pode formular-se de três modos, segundo considerarmos a *extensão*, a *compreensão*, ou a *conveniência* dos termos.

1. Considerando a *extensão*, como faz Euler, a fórmula é esta: *O que é verdade do género, é verdade de toda a espécie e de todo o indivíduo pertencente a esse género* (1).

---

(1) Euler, nas suas *Cartas a uma princesa da Alemanha*, representa gràficamente as regras e as formas do silogismo por meio de círculos, que, segundo ele, deixam tudo bem patente aos nossos olhos.

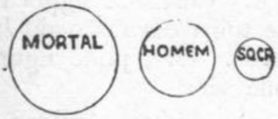
1.° Tomemos por exemplo esse silogismo banal: *Todo o homem é mortal.*
Ora Sócrates é homem.
Logo Sócrates é mortal.

2. Se considerarmos a *compreensão*, a regra é a seguinte: *O que contém uma coisa contém também o que está contido nesta coisa;* é o princípio de conteúdo e *continente*. Port-Royal coloca-se neste ponto de vista, quando resume a teoria do silogismo nestas duas regras. *A maior deve conter a conclusão e a menor mostrar que a mesma conclusão está lá contida.*

3. Por fim, se nos colocarmos no ponto de vista da simples *conveniência* dos termos, as regras do silogismo reduzem-se a

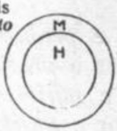
---

Representemos cada um dos termos por um círculo de grandeza proporcional à sua extensão relativa :.......................................

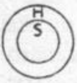


Depois combinando estes círculos dois a dois segundo o princípio de *conteúdo e continente*, teremos :

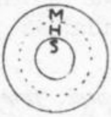
Todo o homem é mortal : . .



Ora Sócrates é homem : . . . .

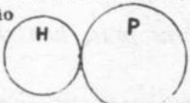


Logo Sócrates é mortal : . . . .

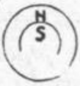


2.º Ou estoutro silogismo de conclusão negativa :

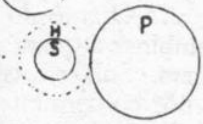
Nenhum homem é perfeito :



Ora Sócrates é homem : . . . .

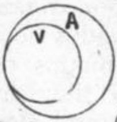


Logo Sócrates não é perfeito . . . .

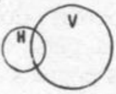


3.º Ou então este silogismo de conclusão particular afirmativa :

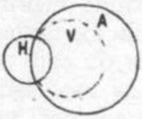
Todo o virtuoso é amável :



Ora alguns homens são virtuosos : . . . . .

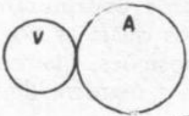


Logo alguns homens são amáveis : . . . .

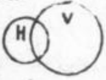


4.º Ou finalmente este silogismo de conclusão particular negativa :

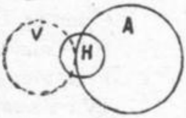
Nenhum vicioso é amável : . . . .



Ora alguns homens são viciosos : . . . .



Logo alguns homens não são amáveis : . . . .



E assim por diante.

estes dois princípios: *Duas ideias que convêm a uma única terceira, convêm entre si. Duas ideias, uma das quais convém e outra não convém a uma única terceira; não convêm entre si.*

ART. III. — **Diversas formas do silogismo**

A **forma** do silogismo depende da sua *figura* e do seu *modo*, combinados juntamente.

1. Chama-se figura do silogismo (σχῆμα) a forma particular que toma em razão do lugar que ocupa o meio termo nas premissas. Ora, pode figurar nelas em quatro lugares diferentes. Pode ser:

a) *sujeito* na maior e *predicado* na menor;
b) *predicado* na maior e *predicado* na menor;
c) *sujeito* na maior e *sujeito* na menor;
d) *predicado* na maior e *sujeito* na menor;

Donde se originam quatro figuras que os escolásticos formulavam num só verso:

Sub prae, tum prae prae, tum sub sub, denique prae sub.

Sub e *prae* são, respectivamente, abreviaturas de *subjectum (sujeito)* e de *praedicatum (predicado)*.

2. O *modo* do silogismo depende da maneira como se podem combinar a quantidade e a qualidade das proposições que o compõem. Sob este aspecto podem fazer-se 64 combinações possíveis, e, por conseguinte, 64 modos do silogismo.

3. Combinando os modos com as figuras obtêm-se, pois, 64×4 =356 formas do silogismo. Mas, destas 256 formas, a grande maioria peca contra alguma das oito regras indicadas. De facto, destas formas só dezanove é que estão legítimas e só cinco ou seis usadas.

Os escolásticos exprimiram as formas legítimas em versos mnemónicos, nos quais as vogais exprimem a quantidade e qualidade das proposições, que compõem cada silogismo, e as consoantes indicam a maneira de as reduzir às formas mais simples e usadas.

I: Barbara, Celarent, Darii, Ferio; — Barali*p*ton,
Celante*s*, Dabiti*s*, Fa*p*e*sm*o, F*r*i*s*e*s*o*m*orum.
II. Ce*s*are, Ca*m*e*s*tre*s*, Fe*s*tino, Baro*c*o. — III. Dara*p*ti
Fela*p*ton, Di*s*a*m*i*s*, Dati*s*i, Bo*c*ardo, Feri*s*on.
IV: Ba*m*ali*p*ton, Ca*m*ente*s*. Di*m*ati*s*, Fe*s*a*p*o, Fre*s*i*s*onorum

As duas séries Baralipton e Bamalipton são apenas formas menos naturais da primeira figura. Não nos ocuparemos delas aqui. Ficam *três figuras*, cujas regras é preciso indicar e justificar. (Veja-se no *Cours*, I, pp. 522-524, a explicação destas regras, segundo J. Lachelier).

ART. IV. — **Regras das figuras**

1. **Primeira figura:** *Sub prae;* donde o esquema: — $$\frac{\begin{array}{c} M\ P \\ S\ M \end{array}}{S.\ P.}$$

Sit minor affirmans, major vero generalis. A menor deve ser afirmativa, e a maior geral.

Dado o lugar dos diversos termos nas premissas, temos que:

a) A *menor* deve ser sempre *afirmativa;* porque, se fosse negativa, a conclusão devia ser também necessàriamente negativa, em virtude da regra sétima; e teria o *predicado geral*, por ser negativa. Ora, este predicado é o predicado da maior; deveria, pois, pela segunda regra, ser geral na maior, a qual, neste caso, seria *negativa:* donde teríamos duas premissas negativas, o que é contra a sexta regra.

b) A maior deve ser geral; porque, no caso contrário, o termo médio seria duas vezes particular. Seria particular na maior, por ser particular a proposição; e seria particular na menor por ser predicado de uma proposição afirmativa. O que é contra a terceira regra.

2. **Segunda figura:** *Prae prae:* — $$\frac{\begin{array}{c} P\ M \\ S\ M \end{array}}{S\ P.}$$

Una negans esto, major vero generalis. Uma deve ser negativa, e a maior geral.

a) Uma deve ser *negativa*. Porque, se fossem ambas afirmativas, os predicados seriam particulares. E, neste caso, violaríamos a regra terceira.

b) A maior deve ser *geral*. Porque, se fosse particular, iríamos contra a regra segunda; pois sendo a conclusão negativa, esse termo, que é predicado da conclusão, seria geral.

3. **Terceira figura:** *Sub sub:* — $$\frac{\begin{array}{c} M\ P \\ M\ S \end{array}}{S\ P.}$$

Sit minor affirmans, conclusio particularis. A menor deve ser afirmativa, e a conclusão particular.

a) A *menor* deve ser afirmativa, pela mesma razão dada na primeira figura.

b) Sendo a menor afirmativa, o predicado é particular; e como este mesmo termo é sujeito da conclusão, esta deve ser particular.

ART. V. — **Diversas espécies de silogismo**

Como dissemos, o silogismo tem por fim comparar duas ideias com uma terceira, a fim de descobrir, por este meio, se duas ideias convêm ou não entre si. Do que precede é evidente que esta fórmula se aplica sem dificuldade às três figuras clássicas do silogismo *categórico*, isto é, daqueles cujas premissas e conclusão afirmam ou negam simplesmente um predicado dum sujeito.

Mas, este caso relativamente simples pode complicar-se; e, de facto, complica-se muito frequentemente. A cada passo empregamos raciocínios, que consideramos absolutamente legítimos e que, não obstante, se afastam da forma ordinária (Veja-se o *Cours*, I, pp. 525-527, principalmente os *silogismos de relação)*.

ART. VI. — **Silogismos irregulares**

O silogismo raras vezes é usado na sua forma completa e regular, tal como a acabamos de estudar; a maior parte das vezes aparece modificado, simplificado ou desenvolvido de diferentes modos. Os principais silogismos irregulares, são os seguintes:

1. **O entimema** (ἐν-θυμεῖσθαι, *ter no espírito)*, é um silogismo em que uma das premissas, e algumas vezes também a conclusão, se subentende. Tal é, por exemplo, este verso da *Medea* de Séneca: *Aquele a quem serve o crime é culpavel.* (Ora, ele serviu-te; logo tu és culpável).

2. **O epiquerema** (ἐπιχείρημα, *ataque)*, é um silogismo cujas premissas são acompanhadas da respectiva prova.

3. **O polissilogismo.** — Compõe-se esse raciocínio de vários silogismos e está disposto de tal modo, que a conclusão do primeiro serve de maior ao segundo, e assim sucessivamente.

4. **O sorites** (σωρός, *congérie)*, é uma série de proposições encadeadas de tal modo, que o predicado da precedenre é o sujeito da seguinte, e assim sucessivamente até à última proposição, que consta do sujeito da primeira e do predicado da última. É o sorites *regressivo*. Sirva de exemplo o raciocínio da raposa de Montaigne: «*Este ribeiro faz ruído; o que faz ruído corre; o que corre não está gelado; o que não está gelado não me pode sustentar logo este rio não me pode sustentar*».

Algumas vezes também estão as proposições encadeadas de tal modo, que o sujeito da precedente é o predicado da seguinte, até à última que une o último sujeito ao primeiro predicado: é o sorites *progressivo*.

A regra única, que devemos observar no uso do sorites, é que exista conexão entre as ideias e não sòmente entre as palavras. Consegue-se isto tendo cuidado de que cada termo conserve exactamente o mesmo sentido, em cada uma das proposições em que entra.

Assim, o sorites de Temístocles peca contra esta tegra: *Atenas governa a Grécia*, diz ele, *eu governo Atenas*, *minha mulher governa-me*, *meu filho*, *criança de dez anos*, *governa a mãe*, *logo esta criança governa a Grécia*. Dom efeito, é evidente que a palavra *governa* não está formada sempre no mesmo sentido.

5. **O dilema** (δις λῆμμα, *que tem duas proposições)*, é um silogismo duplo com uma só conclusão. É o argumento pelo qual se leva o adversário a uma alternativa, cada um dos termos da qual conduz à mesma conclusão.

As regras do dilema são duas:

a) É preciso que a disjunção seja completa e que não haja meio de evasiva entre os dois termos da alternativa, por isso devem ser contraditórios.

b) É preciso que o dilema se não possa retorquir contra o arguente.

ART. VII. — **Objecções**

Stuart Mill apresenta contra o silogismo duas objecções. Para ele o silogismo é processo *estéril*, e pura tautologia; mais ainda: processo *incorrecto*, verdadeiro círculo vicioso.

Com efeito, diz ele, a regra fundamental do silogismo é que a maior deve conter a conclusão. Por consequência, para que havemos de ir em busca de uma conclusão, que já pusemos nas premissas? Não será isto prestidigitação?

Seja o silogismo clássico: *Todos os homens são mortais*, *ora Sócrates é homem; logo Sócrates é mortal.*

De duas uma, continua Stuart Mill: ou sei que Sócrates é mortal e então não tenho *necessidade* de raciocinar para o descobrir; ou duvido, e então não tenho o *direito* de afirmar que todos os homens são mortais. É preciso, pois, concluir que *toda a ilação do geral para o particular é um círculo vicioso.*

Resposta. — 1. Comecemos por dizer que a maior encerra, sem dúvida, a conclusão; mas, uma coisa é que uma proposição esteja *contida* em outra, e outra coisa que nós *saibamos* que nela se contém. A utilidade do silogismo é precisamente ensinar-nos isso, fazendo-nos *ver* o que já tínhamos, mas sem dar por isso.

Um princípio encerra em si mesmo uma infinidade de consequências; ora, não é progresso, não é verdadeira descoberta encontrar essas consequências? Toda a geometria está contida em algumas definições: Sustentaria, porventura, Stuart Mill, que não passa de vã tautologia e que o silogismo, que dela tira tantas consequências imprevistas, é um processo estéril?

2. Em segundo lugar, para que haja *círculo vicioso* ou *petição de princípio*, seria necessário que não se pudesse obter a maior, senão pela enumeração completa de todos os casos particulares a que se aplica, segundo a sua *extensão*. Com efeito, é evidente que não posso dizer: «todos os homens são mortais», se a mortalidade dalgum deles ainda está em questão. Outro caso seria se a maior fosse uma proposição geral fundada na consideração da *compreensão*. «Todos os homens são mortais», não significa que «a *colecção completa dos* homens só encerra mortais», mas «o facto de *possuir a natureza humana* traz consigo o atributo mortal». Posso, evidentemente, estabelecer esta verdade e enunciá-lo, ignorando por completo se um ou outro ser faz parte ou não da extensão da ideia de homem. Quando o descobrir, então o silogismo ficará concluído e conhecerei a conclusão procurada.

ART. VIII. — **Os sofismas** (¹)

Dissemos, no princípio da Lógica, que podemos errar de dois modos: raciocinando mal sobre dados exactos, e raciocinando bem sobre dados falsos. Daí duas espécies de *sofismas:*

a) Os sofismas *formais*, que resultam de defeitos de forma no raciocínio ou, por algumas palavras, de falta de *consequência*, devida à infracção dalguma regra lógica formal;

b) Os sofismas *materiais*, que resultam de defeitos na matéria do raciocínio, isto é, dalguma proposição falsa devida à infracção das regras da lógica aplicada.

§ 1. — **Sofismas formais.**

1. Podem resultar duma infracção das regras da dedução *imediata*.

a) Sofismas de *oposição*. Por exemplo, concluir da falsidade duma proposição a verdade da proposição contrária.

(¹) O *paralogismo* distingue-se com frequência do sofisma; neste caso, o paralogismo significa um erro de raciocínio cometido de boa fé. e o sofisma um raciocínio defeituoso feito com intenção de enganar. A lógica como não se ocupa das intenções, não tem nenhuma razão para distinguir duas operações idênticas em si mesmas; por isso emprega indiferentemente os dois termos.

b) Sofismas de *conversão*, como seria converter simplesmente uma proposição geral, para concluir da sua verdade a verdade da recíproca.

2.º Resultam ainda duma falsa dedução *mediata*, isto é, dalguma infracção das regras do silogismo. Tais são:

a) A *ambiguidade dos termos*, que nos leva a tomar a mesma palavra em dois sentidos diferentes, e, por conseguinte, a introduzir quatro termos no silogismo.

b) *Passar do sentido composto ao sentido diviso* ou inversamente. Este sofisma consiste em concluir que duas qualidades, pelo simples facto de não poderem existir simultâneamente no mesmo objecto, também não podem existir nele sucessivamente.

Ou inversamente, em concluir que dois acidentes podem coexistir no mesmo objecto, pelo facto de nele poderem existir sucessivamente. Assim, é *possível que um homem assentado ande;* concluo daqui a possibilidade de *um homem andar assentado.* — Passar-se-ia ainda do sentido diviso ao sentido composto, se concluíssemos que duas ou várias coisas reunidas não produzirão certo resultado, porque são incapazes de o produzir tomadas separadamente.

c) *Não tomar o meio termo, pelo menos uma vez, em toda a sua extensão.*

§ 2. — Sofismas materiais.

Estes sofismas consistem na violação dalguma das regras relativas aos processos dos diversos *métodos.*

1. Sofismas que se ralacionam com o método dedutivo:

a) Partir de definições inexactas ou de *divisões* incompletas.

b) Usar de axiomas falsos.

c) Violar qualquer regra da demonstração, como seria:

α) A *ignorância da questão (ignoratio elenchi).* Este sofisma consiste em provar uma coisa diferente da que se pretende provar.

β) A *petição de princípio (petitio principii)*, que consiste em dar por concebido o que seria necessário provar, ou em supor verdadeiro o que se quer provar.

γ) O *círculo vicioso* ou *dialelo.* Este sofisma equivale a dupla petição de princípio; consiste em demonstrar uma por outra duas proposições, que têm igualmente necessidade de serem demonstradas. Assim, provar a existência de Deus pela razão, e provar a legitimidade da razão, porque Deus, autor dessa mesma razão, não a pode criar como instrumento do erro, é um circulo vicioso.

Falta análoga seria definir dois termos um pelo outro, como acontece quando se introduz na definição a palavra que se quer definir.

2. **Sofismas relativos ao método indutivo:**

a) Uns provêm duma observação inexacta ou incompleta.

b) Outros de qualquer defeito na *experimentação*. Tal é a *ignorância da causa (non causa pro causa)*. Este sofisma consiste em julgar como causa do facto o que é apenas antecedente acidental. A sua fórmula é *post hoc, ergo propter hoc; depois disto, logo por causa disto*. Verifica-se que a água sobe nos tubos em que se faz o vácuo; e conclui-se, daí, que o vácuo é a *causa* da ascenção dos líquidos.

c) Sofismas devidos a uma falta cometida na *indução*.

α) A *numeração imperfeita* ou insuficiente: a sua fórmula é *ab uno disce omnes; de um conclui todos*. Este sofisma consiste em concluir imprudentemente do particular para o geral. *Alguns cogumelos são venenosos, logo todos o são. Enganamo-nos às vezes, logo*, conclui o pirronista, *sempre nos enganamos*.

β) O *erro do acidente (fallacia accidentis)*, consiste em transformar em predicado essencial o que não passa de simples acidente, ou em defeito habitual o que é apenas falta passageira, etc. Um médico engana-se; um remédio não dá resultado; conclui-se, daí, que a medicina é inútil e que todos os médicos são charlatães.

d) Sofismas provenientes de falsa *analogia*. Por exemplo: partir dalguma semelhança superficial para concluir uma semelhança total.

Diz-se: *Marte é um planeta como a terra; ora, a terra é habitada: logo Marte também o é* (Veja-se *Cours*, I, pp. 700-702, *Quelques sophismes historiques)*.

LIVRO SEGUNDO

LÓGICA APLICADA OU METODOLOGIA

A *lógica formal* apenas se preocupou da primeira condição requerida para chegar à verdade científica, que consiste em manter o pensamento de acordo consigo mesmo nas suas diversas operações. A *lógica aplicada* vai discutir o problema de harmonizar o pensamento com os objectos, indicando os processos que este deve seguir para ajustar as suas afirmações com a realidade. O conjunto destes processos constitui *os métodos* (1).

Compreende-se fàcilmente que estes métodos difiram bastante, segundo o objecto, que se pretende conhecer, e, por conseguinte que cada ciência possua o seu método próprio e distinto. Também é conveniente, antes de falar dos métodos, dizer algumas palavras sobre a ciência em geral e sobre as diversas ciências particulares, sua hierarquia e classificação. Será o objecto da *Parte preliminar*.

PARTE PRELIMINAR

A CIÊNCIA E AS CIÊNCIAS

CAPÍTULO I

A CIÊNCIA

§ 1. — **Natureza.** — Etimològicamente, *ciência* é sinónimo de conhecimento *(scire, scientia)*. Contudo, reserva-se este nome ao conhecimento *pelas causas*, porque é o conhecimento verdadeiro e completo. *Vere scire, per causas scire*, diz Bacon. Assim, saber que um corpo abandonado a si mesmo cai; que a água sobe num tubo em que se fez o vácuo, etc., não constitui conhecimento científico; só o será quando se explicarem estes fenómenos, relacionando-os com a sua causa e com a sua lei.

---

(1) Depois do que dissemos em Psicologia, a respeito da teoria das *formas subjectivas* é evidente que Kant admite sòmente a lógica formal ou, como ele diz, *transcendental*. Com efeito, diz ele, das duas condições requeridas para um juízo ser verdadeiro, a saber, a sua conformidade com as leis da Dialéctica e a sua conformidade com as leis da natureza das coisas, posso sempre verificar a primeira e nunca a segunda». — Já sabemos o que se deve pensar de semelhante afirmação.

«Conhecemos uma coisa de maneira absoluta, diz Aristóteles, quando sabemos qual é a causa que a produz e o motivo por que não pode ser doutro modo; isto é saber por demonstração; por isso a ciência reduz-se à demonstração».

A ciência é, pois, essencialmente um *conhecimento pelas causas;* daí seus *caracteres* e *vantagens*.

§ 2. — Conhecimento científico e conhecimento vulgar.

O conhecimento vulgar atinge só o facto; ignora o porquê; é incapaz de demonstrar o que afirma. A ciência, pelo contrário, sabe não sòmente que tal remédio curou, mas ainda que há-de curar todas as doenças semelhantes e por que razão as curará.

Numa palavra, o conhecimento científico tem três caracteres essenciais que o distinguem do conhecimento vulgar; é *lògicamente certo, geral e metódico*.

1. O conhecimento vulgar pode ser *certo*, mas só com certeza espontânea, de que não sabe dar explicação. Pelo contrário, a ciência pode explicar os motivos da sua certeza.

2. Em segundo lugar o conhecimento das causas dá à ciência o carácter de *generalidade*. Com efeito, a causa ou o princípio, exprimindo o que há de constante e comum nos factos e nas verdades da mesma espécie, permite condensá-lo numa só fórmula; o conhecimento vulgar, pelo contrário, limita-se a registar o facto.

3. A terceira característica da ciência é ser *metódica*. O sábio não ignora que os seres e os factos estão ligados entre si por certas relações. O seu objectivo é encontrar e reproduzir este encadeamento. Alcança-o por meio do conhecimento das leis e princípios. Por esta razão toda a ciência constitui, essencialmente, um *sistema*, isto é, um conjunto de verdades metòdicamente concatenadas.

Podemos, pois, definir a ciência: *Um sistema de proposições rigorosamente demonstradas, constantes, gerais, ligadas entre si pelas relações de subordinação.*

§ 3. — Dupla função da ciência.

1. Dissemos que a ciência tem, por si mesma, valor próprio, independente da utilidade que dela se aufere: **Saber por saber,** como diz Bacon; *a simples visão da luz é coisa muito mais bela e grandiosa do que todas as utilidades que dela podemos tirar.*

2. Mas a ciência não é só luz para a inteligência, é também força para a vontade. Além da sua função *teórica*, constituída pela explicação dos fenómenos, tem ainda a função *prática*, de **aumentar o nosso poder** sobre a natureza, pondo-nos em condições de modificar, mais ou menos, os seres e os factos segundo as nossas necessidades.

3. Todavia, Bacon exagera, quando afirma absolutamente que *saber é poder: Scientia et potentia in unum coincidunt* (1). Não; para poder curar um mal não basta conhecer-lhe a causa; é preciso, que essa causa esteja ao nosso alcance; o que nem sempre acontece visto muitos fenómenos furtarem-se fatalmente à nossa acção (2). Mas, ainda nesse caso, a ciência das causas, levando-nos à previsão dos factos, torna-nos, mais ou menos, independentes deles.

Podemos, pois, concluir que o princípio e a medida do nosso poder sobre a natureza é a ciência que das suas leis possuímos. Daí provém que o prazer de aprender encerra um não sei quê do prazer de vencer; representa uma conquista, não sòmente sobre a ignorância, mas ainda sobre a impotência.

APÊNDICE

NÃO HÁ CIÊNCIA DO PARTICULAR

(Non datur scientia de indivíduo)

I. — **Sentido desta fórmula.** — Esta fórmula, que entre os escolásticos passou a ser proverbial, merece que dela nos ocupemos; importa vermos que não há nem pode haver ciência do particular.

1. Com efeito, se a ciência tivesse por objecto o particular, como a sua missão essencial é explicar e definir, e como não existem em toda a natureza dois seres nem dois factos absolutamente idênticos, seguir-se-ia que a ciência deveria formular tantas leis e definições quantos fossem os indivíduos e casos particulares. — Tarefa absurda, por ser impossível definir um só deles. É impossivel encerrar numa definição, formular numa lei esta infinidade de pormenores e circunstâncias particulares que constituem o ser ou

---

(1) É incontestável que *saber* não é sempre *poder;* mas é preciso reconhecer que em muitos casos o nosso poder vai mais além do que a nossa ciência. Em física, e em química sobretudo, quantas hipóteses cientìficamente incertas são contudo pràticamente fecundasõ Em biologia a acção dos micróbios tão misteriosa em suas minúcias, não é por isso menos infinitamente eficaz nas suas aplicações. Podemos cortar a febre com quinino, sem saber nem o que é a febre nem como actua o quinino. É por isso que Cl. Bernard sustentava, não sem motivo, que o homem pode muito mais do que imagina.

(2) Pelo mesmo motivo, as ciências não experimentais, como a astronomia e a meteorologia, são também as que dão menos poderes; pelo contrário a química, por exemplo, é tão fecunda em aplicações industriais, exactamente porque fornece melhor que as outras ciências o meio de realizar experimentalmente as hipóteses que ela concebe.

o facto individual. *Omne individuum ineffabile, todo o indivíduo é indefinível*, dizia a Escola.

Enfim, supondo mesmo que se conseguisse definir o indivíduo, este muda incessantemente; o facto passa e desaparece. A ciência deveria, pois, modificar perpètuamente as suas fórmulas, para permanecer conforme com a verdade. «Se um objecto muda sem cessar, diz Platão, nunca se pode conhecer; porque, enquanto se estuda, torna-se diferente de si mesmo, e não se pode saber nem se existe nem no que se converteu» *(Crátilo)*. O indivíduo não pode ser, portanto, objecto da ciência: a sua *multiplicidade* infinita, a sua *complexidade* extrema e a sua *mobilidade* perpétua a isso se opõem absolutamente.

2. Ajuntemos ainda que semelhante ciência seria desprovida de todo o *interesse*. O que satisfaz o espírito, não é verificar que um ou outro facto existe, mas saber o como e o porquê da sua existência. Por outras palavras, queremos conhecer a causa e a lei geral que nos permitirão compreender e explicar não só este facto, mas todos os factos da mesma espécie.

3. E qual seria a *utilidade* de semelhante conhecimento? Dum facto nada se pode concluir e nada se pode tirar, a não ser o próprio facto. Ora, o que o espírito quer, é *prever* o futuro, a fim de se precaver; é *produzir* e adaptar às suas necessidades a matéria e as forças; é domar a natureza para a fazer servir os seus fins. Tudo isto é necessàriamente quimérico, enquanto o conhecimento se não elevar acima do particular e do individual.

Como seria possível prever a reprodução dum facto particular que nunca mais se produzirá idênticamente nos mesmos pormenores e circunstâncias? Só se pode prever a reaparição dos factos análogos, que se produzem em circunstâncias análogas. Ora a própria percepção desta analogia supõe uue entre vários factos sabemos discernir o que têm de comum e o que neles há de geral, por outros termos, que a experiência passada só prediz a experiência futura quando uma e outra se regem pelas mesmas leis.

II. — **Objecção.** — Se assim é, dirá o sofista, percamos as esperanças de obter a ciência.

1. Porque, em que parte da natureza encontraremos nós o ser e o facto geral? Onde encontrar algo de fixo, absoluto e imutável? O universo inteiro compõe-se apenas de indivíduos caducos e factos passageiros; na realidade tudo muda, tudo passa, o indivíduo nasce e morre, o fenómeno aparece um instante e depois esvai-se: πάντα ρέει καὶ οὐδὲν μένει, diz Heráclito, *tudo se transforma, nada permanece. Omnia mutantur et nos in illis. — O mesmo homem não se banha duas vezes no mesmo rio.*

Por consequência nada há que seja absolutamente verdadeiro. Tudo é relativo; tudo é verdadeiro e tudo é falso, conforme o homem e conforme o momento; e o homem é a medida de todas as coisas, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος *(Protágoras)*. Por outras palavras, a ciência é ilusão; estamos condenados à ignorância irremediável.

2. Não: o cepticismo não é a última palavra do espírito humano, e a ciência não é quimera.

Notemos que neste fluxo e refluxo perpétuo de indíviduos e factos que mudam e se renovam incessantemente há algo que não muda, e que não passa; são as *relações:* relações entre as formas que existem nos indivíduos da mesma espécie; relações entre as circunstâncias que se sucedem sempre do mesmo modo nos fenómenos da mesma natureza; relações entre as grandezas, entre as verdades, etc.

Estas relações constituem o *tipo*, a *lei*, o *princípio;* representam o que há de *uno* nesta multiplicidade, de *simples* nesta complexidade, de *identico* e *estável* nesta variedade e mobilidade. Porque, se o indivíduo morre a espécie fica; se o facto muda, a lei é constante; se as aplicações e as consequências são variáveis e contingentes, o princípio é imutável e necessário.

3. Logo, libertar a lei dos factos, subir dos indivíduos ao gênero, das aplicações ao princípio, eis o verdadeiro objecto da ciência. Sócrates foi o primeiro a reconhecer e proclamar esta verdade. Nisto consiste a sua glória.

Concluamos com Aristóteles que não há ciência do que passa οὐ γὰρ εἶναι τῶν ρεόντων ἐπιστήμη; que o fim e o objecto próprio da ciência é o estável, o simples, o geral: ἡ τοῦ ἀεί, ἡ τοῦ ὡς επὶ το πολύ. Nisto consiste o seu interesse, utilidade e dignidade.

CAPÍTULO II

AS CIÊNCIAS

1. A ciência em si é uma só e infinita como a verdade; e, por isso, nenhuma inteligência criada a poderá abranger na sua totalidade. Daqui, porém, a necessidade de criar determinado número de ciências particulares, correspondentes aos diversos aspectos da realidade, a fim de que o sábio se possa especializar na ciência da sua escolha. Uma ciência particular é, pois, o *conjunto de conhecimentos certos, gerais e metódicos, que se relacionam com um objecto determinado.*

2. Por outro lado, porém, o universo é um sistema harmónico (κόσμος), cujas diversas partes estão ordenadas em relação ao todo. Há hierarquia das causas e dos princípios, deve pois, haver também hierarquia entre as diversas ciências que os estudam.

Por isso, não basta dividir arbitràriamente o campo da verdade; é preciso, conservando a distinção entre as ciências particulares, respeitar o vínculo que as une e indicar as suas relações de subordinação; numa palavra, é preciso *classificá-las.*

Qual será a base desta *classificação das ciências?*

Propuseram-se várias.

ART. I. — **Classificação de Aristóteles**

§ 1. — **Exposição.** — Aristóteles (384-322 a. J. C.), foi o primeiro filósofo que estudou a classificação das ciências.

Toma para base da sua classificação o *fim* que se propõem e divide-as segundo as três operações fundamentais do homem, *pensar*, *agir*, *produzir* (θεωρεῖν, πράττειν, ποιεῖν), em *teóricas*, *práticas* e *poéticas.*

1. As ciências *teóricas* limitam-se a *contemplar* a verdade. São as *matemáticas*, a *física* e a *filosofia primeira.*

2. As ciências *práticas* determinam as regras que devem *dirigir os nossos actos.* São a *moral* ou *ética*, a *economia*, e a *política.*

3. As ciências *poéticas* (ou *produtivas)* indicam os meios que devemos empregar para a *produção* das obras exteriores. São a *poética*, a *retórica* e a *dialéctica*.

§ 2. — **Crítica.** — Esta classificação:
1. Coloca no mesmo quadro as ciências e as artes, que se devem manter separadas;
2. Não dá a devida importância às ciências especulativas, e omite absolutamente a história;
3. Enfim, e sobretudo, não é suficientemente irredutível. Porque as três operações: *pensar*, *agir* e *produzir*, compenetram-se muito ìntimamente umas nas outras, e portanto não podem servir de base a uma classificação.

ART. II. — **Classificação de Bacon**

§ 1. — **Exposição.** — Bacon (1561-1626), considerando ùnicamente o lado *subjectivo*, classifica as ciências segundo as diversas faculdades que estas mesmas ciências põem em acção.

Daí três classes de ciências:
1. As ciências de *memória*, como a *história natural* (¹), a *história civil* e a *história sagrada;*
2. As ciências de *imaginação*, tais como a *poesia épica*, *dramática e alegórica;*
3. As ciências de *razão*, como a *filosofia* com o seu tríplice objecto: Deus, o homem e a natureza.

§ 2. — **Crítica.** — Além de ser incompleta, peca:
1. Por não distinguir suficientemente as artes e as ciências;
2. Por aproximar a história civil da «história natural», com a qual não tem nenhuma analogia;
3. Enfim, por partir dum falso suposto; todas as ciências reclamam, mais ou menos, o uso de todas as faculdades e em particular da razão.

ART. III. — **Classificação de Ampère**

§ 1. — **Exposição.** — Ampère (1775-1836), substitui o princípio objectivo, ao princípio subjectivo de Bacon; por isso, a classificação que propõe, possui carácter verdadeiramente científico.

Verifica que os dois objectos mais importantes do nosso estudo são, por um lado, a *matéria* com as suas propriedades e

---

(¹) Dava-se antigamente o nome de *história natural* ao conjunto das ciências da natureza, quer orgânica quer inorgânica, como a física, química, zoologia, botânica, geologia, etc. (N. dos T.)

leis e por outro, o *espírito* com os seus fenómenos irredutíveis ao, movimento. Por isso, começa por dividir as ciências em dois grandes reinos: as ciências *cosmológicas* ou ciências do mundo material e sensível (κόσμος) e as ciências *noológicas* ou ciências do mundo espiritual (νοῦς).

1. As primeiras subdividem-se em:

a) Ciências *cosmológicas pròpriamente ditas;* são as ciências da matéria *inorgânica.* Podem ser *abstractas* como a *matemática,* ou *concretas* como a *física.*

b) Ciências *fisiológicas;* são as ciências da matéria organizada. Compreendem de um lado as ciências *naturais* e do outro as ciências *médicas.*

2. As ciências *noológicas* subdividem-se em:

a) *Noológicas propriamente ditas,* tais como as ciências *filosóficas,* e as ciências *dialegmáticas,* ou ciências dos sinais: linguística, etc.

b) Ciências *sociais,* que dividem em ciências *etnológicas* e em ciências *políticas.*

Por sua vez, cada uma destas ciências se subdivide em *ordens* e em *sub-ordens.* Ampère chega assim, de grau em grau, até 128 ciências especiais de terceira ordem, as quais, segundo ele, esgotam toda a matéria cognoscível.

§ 2. — **Crítica.** — Esta classificação é, sem dúvida, sólida na sua base e nas suas linhas gerais; mas peca:

1. Por exagerar as subdivisões;
2. Por ser algumas vezes arbitrária nas minúcias e extravagante na terminologia;
3. Enfim, por dividir em vez de classificar; isto é, por não mostrar suficientemente o encadeamento das diversas ciências.

ART. IV. — **Classificação de Augusto Comte**

§ 1. — **Exposição.** — Aug. Comte (1798-1857), começa por notar:

a) Que na natureza os factos mais simples são também os mais gerais;

b) Que toda a ordem de existência superior supõe como condição as ordens de existência mais simples e mais gerais;

c) Enfim, qua a dificuldade de conhecer os objectos cresce com a sua complexidade.

Eis a razão porque os factos físicos e químicos, que são mais gerais, mais simples e de estudo mais fácil que os factos fisiológicos, condicionam também necessàriamente estes últimos.

Augusto Comte conclui daqui, que todas as ciências se podem dispor numa série única, em que a complexidade crescerá na razão inversa da generalidade, e cada ciência suporá as ciências mais elementares e gerais. Por isso, partindo daqueles cujo estudo é mais simples e mais fácil, para subir gradualmente até às mais complexas, distingue seis ciências fundamentais: a *matemática*, a *astronomia*, a *física*, a *química*, a *biologia* e a *sociologia*.

§ 2. — **Crítica.** — Esta classificação tem a vantagem de se colocar num ponto de vista rigorosamente objectivo e de salientar claramente o vínculo e a hierarquia das ciências; mas tem o defeito:

1. De ser radicalmente *incompleta*, riscando do quadro das ciências todas as que têm por objecto o mundo e o espírito;
2. Além disso, a dependência que existe entre as ciências é sempre tão estreita como a supõe Augusto Comte? Será certo, por exemplo, que a física e a química não possam progredir sem o auxílio da astronomia?

ART. V. — Classificação de Herbert Spencer

§ 1. — **Exposição.** — H. Spencer (1820-1903), adoptando a mesma base que A. Comte, reduz as ciências a três grupos:

1. As ciências *abstractas*, ou ciências de *puras relações*, como a *matemática* e a *lógica;*
2. As ciências *abstracto-concretas*, ou ciências dos *factos* e suas *leis*, assim chamadas porque são menos abstractas que as precedentes e mais que as seguintes. São a *astronomia*, a *mecânica*, a *física* e a *química;*
3. Por fim, as ciências *concretas*, ou ciências dos *seres*, tais como as ciências *biológicas* e *naturais*, *psicológicas* e *sociológicas*.

§ 2. — **Crítica.** — Esta classificação não é suficientemente irredutível, pelo menos nos dois últimos grupos, porque os termos de *abstracto* e de *concreto*, são susceptíveis duma infinidade de graus. Para dizer a verdade, só são verdadeiramente concretas as ciências, ou melhor, as *partes* das ciências que descrevem e classificam os seres considerados na complexidade dos seus caracteres. Por isso, algumas das ciências que H. Spencer coloca nesta categoria, tais como a fisiologia e a sociologia, pertencem antes ao grupo das ciências *abstracto-concretas*, porque estudam os fenómenos e as leis da vida vegetativa, animal ou social.

ART. VI. — Classificação geralmente admitida (¹)

Pode admitir-se a classificação de Augusto Comte, completando-a, e sobretudo desembaraçando-a do seu falso suposto.

Podemos dividir as *ciências*, segundo os seus objectos e complexidade crescente, em quatro classes:

I. — **As ciências matemáticas.** — O objecto destas ciências é a *quantidade* considerada abstracta e independentemente das coisas. As quantidades são: o *número*, a *extensão* e o *movimento*.

Distinguimos: as matemáticas *puras*, absolutamente teóricas e independentes das experiências, e as matemáticas *aplicadas*, cujo objecto principal é aplicar as fórmulas das primeiras a determinados dados da experiência.

II. — **As ciências físico-químicas.** — Estas ciências estudam a matéria inorgânica, suas leis e propriedades. Compreendem:

1.º A *física* pròpriamente dita, que estuda as propriedades mais *gerais* da matéria e comuns a todos os corpos, tais como a gravidade, o calor, a luz, o som, a electricidade, etc.; daí os seus diversos ramos: a *barologia*, a *termologia*, a *óptica*, a *acústica*, a *electrologia*, etc.

2.º A *química* que estuda a natureza e as qualidades especiais de cada corpo em particular: oxigénio, cloro, enxofre, ácidos e a sua composição, afinidades, isto é, a propriedade que possuem de se combinarem em determinadas proporções com outros corpos.

— Às ciências físico-químicas ajunta-se de ordinário a *mineralogia* e a *geologia*, a fim de reservar o nome de *ciências naturais* às ciências da vida e dos corpos viventes.

III. — **As ciências naturais ou biológicas.** — São as ciências da vida, das suas leis e das diversas formas que afectam os seres viventes. Compreendem:

1.º A *botânica*, ciência da vida vegetal;

2.º A *zoologia*, ciência da vida animal.

Cada uma destas duas ciências principais compreende um certo número de ciências secundárias. Tais são, entre outras.

a) A *anatomia (vegetal ou animal)*, que descreve a forma e a estrutura dos membros e dos órgãos *(angiologia*, *miologia*, *histologia*, etc.);

(¹) Notemos aliás que toda a classificação das ciências só pode ser obra provisória, e sempre sujeita a recomposição. De facto, as ciências progridem e evolucionam; ora, ao precisarem-se, podem aproximar-se ou afastar-se umas das outras; logo, podem surgir novas ciências. Numa palavra, toda a classificação, dependendo necessàriamente do estado dos nossos conhecimentos no momento em que se fez, pode e deve progredir com esses mesmos conhecimentos.

b) A *fisiologia (vegetal ou animal)*, que estuda o funcionamento dos órgãos;

c) A *embriologia*, ciência do desenvolvimento do ser vivo;

d) A *paleontologia*, ciência dos organismos desaparecidos;

e) A *sistemática (animal ou vegetal)*, que descreve e classifica as espécies animais ou vegetais.

Por sua vez, a sistemática conta tantos ramos, quantas são as grandes categorias animais e vegetais: a *ornitologia*, a *ictiologia*, a *entomologia*, a *conquiliologia*, etc.

— Mencionemos ainda duas ciências recentes: a *antropologia* e a *etnologia*, que estudam a origem e a distribuição das raças humanas no globo.

IV. — **As ciências morais e sociais.** — Estas ciências têm como objecto o homem enquanto inteligente, livre e social, não sòmente considerado em si mesmo, mas em seus actos e em determinados factos exteriores que são a manifestação da sua vida moral e social. Podem reduzir-se a três grupos:

1. As *ciências psicológicas*, que estudam os fenómenos gerais da natureza humana: pensamentos, sentimentos, volições, hábitos, etc. a fim de lhes determinar as leis. São:

a) A *psicologia*, ciência puramente teórica, que estuda os fenómenos de consciência e lhes determina as leis *reais*.

Vêm depois três ciências chamadas *normativas*, porque dão ao espírito as regras que deve seguir para operar normalmente em seus diferentes domínios:

b) A *lógica*, que dirige a inteligência na investigação da verdade;

c) A *estética*, que dirige a imaginação superior na apreciação e realização da *beleza;*

d) A *moral*, que dirige a vontade na prática do *bem*.

2.º As *ciências históricas*, que estudam os acontecimentos da vida da humanidade, assim como as causas e as leis que regem a sua aparição.

3.º As *ciências sociais e políticas*, que estudam a estrutura geral das sociedades humanas, as leis do seu funcionamento normal e desenvolvimento. Tais são: a *sociologia*, o *direito*, a *jurisprudência*, a *economia política* e várias outras ciências muitíssimo complexas, das quais diremos algumas palavras a propósito dos métodos que lhes convêm.

Finalmente, acima de todas as ciências e, por assim dizer, fora do quadro, colocar-se-á a **Metafísica geral** ou ciência do **ser,** dos primeiros princípios e das primeiras causas.

APÊNDICE I

ESPÍRITO CIENTÍFICO E ESPÍRITO FILOSÓFICO

Tomado no sentido mais geral, o espírito filosófico confunde-se mais ou menos com o espírito científico, do qual é apenas a mais alta expressão. Tanto um como outro são espíritos de *curiosidade crítica;* supõem aptidão especial para a reflexão, gosto pela precisão, necessidade de aprofundar as questões e de perceber a causa das coisas, espírito isento de preconceitos e de prevenções, que pensa por si mesmo e não se contenta com receber a verdade em segunda mão.

Contudo, se quisermos estudar este assunto mais profundamente e ter em conta as suas diferenças, estes dois espíritos apresentam alguns caracteres próprios que permitem distingui-los e opô-los mutuamente.

I. — **Caracteres do espírito científico.** — O objecto da ciência consiste essencialmente na inquirição das causas e das leis. Para ser coroada de êxito, esta inquirição supõe em quem a exerce determinado número de qualidades especiais e, na aparência, contraditórias, que constituem pròpriamente o *espírito científico.*

1. A primeira qualidade é a *curiosidade* ardente e sempre alerta, que sabe admirar-se no momento oportuno; é um facto particular, *subodoratio quaedam venatica,* como dizia Bacon, o amor apaixonado e entusiástico por tudo quanto diz respeito à verdade; mas ao mesmo tempo requere-se *calma* e *paciência* a toda a prova que saibam resistir à precipitação natural, e imparcialidade serena que pese equitativamente todas as razões e recolha todos os testemunhos.

2. Outro elemento característico do espírito científico é a *imaginação* viva e arrojada para conceber hipóteses e pressentir as soluções; e, por outro lado, a *prudência,* a atenção escrupulosa no exame dos factos e o rigor implacável no raciocínio científico, que excluam toda a possibilidade de sedução e ilusão.

3. Enfim, o sábio deve ter *confiança* inabalável no determinismo dos factos e nos processos da ciência, aliada à extrema *desconfiança* de si mesmo e das suas próprias ideias.

Numa palavra, para usar as palavras de Pascal, quem se dá à ciência, seja em que grau for, deve aliar a todos os recursos de um espírito adaptável, a inflexibilidade intransigente do espírito *geométrico,* a fim de os dois espíritos mùtuamente se temperarem e completarem.

II. — **Caracteres do espírito filosófico.** — Se tais devem ser as qualidades que tornam o espírito verdadeiramente científico, é evidente que o filósofo, cujo fim é remontar-se até às primeiras causas e primeiros princípios, deverá possuí-las em grau eminente; contudo o carácter e a grandeza da sua missão exigem ainda outras que constituem pròpriamente o espírito filosófico.

1. Todo o sábio, pròpriamente dito, é necessàriamente *especialista.* Em virtude do desenvolvimento progressivo das ciências é constrangido, sob pena de ser superficial, a isolar-se num domínio mais ou menos restrito e a limitar a curiosidade a determinada classe de objectos ou questões, cujas razões mais ou menos próximas trata de investigar. Por essa razão desinteressa-se voluntàriamente de quanto não entre na sua especialidade.

Pelo contrário, o filósofo, cuja ambição é abraçar a totalidade das coisas por motivos cada vez mais altos e compreensivos, deverá possuir um espírito verdadeiramente *universal* que se interesse por tudo, que ame o progresso e esteja iniciado em todos os métodos. Disse alguém: é próprio do espírito filosófico amar todas as ciências.

2. Outro carácter essencial do espírito filosófico é a preferência pelas ideias gerais e pelas vastas sínteses; é a necessidade de traduzir as coisas em ideias, de dar razão das próprias crenças e actos, de remontar-se aos princípios de todos os conhecimentos, aos fins morais e sociais de todos os deveres. É a necessidade de se elevar a vistas de conjunto; de harmonizar, de sistematizar os resultados das diversas ciências, reduzindo-as, quanto possível, à unidade da causa suprema e da lei universal. Se a exactidão na análise, a precisão e a minúcia nos pormenores convêm sobretudo ao espírito científico, o que caracteriza o espírito filosófico é a altura e a largueza de vistas que abraça num olhar os horizontes mais vastos ([1]).

III. — **União necessária destes dois espíritos.** — Apesar das diferenças apontadas, estes dois espíritos nem por isso devem deixar de andar unidos em certa medida e completar-se mùtuamente, sob pena de se falsearem e de se tornarem ineficazes, tanto para a ciência como para a filosofia.

1. Pode-se, sem dúvida, ser sábio sem ser filósofo, como o filósofo não é necessàriamente sábio especialista; contudo, não é menos verdade que, sem um certo espírito pròpriamente científico que o mantenha em contacto com os factos, o filósofo arrisca-se a perder como que o instinto da realidade e a extraviar-se em vãs abstracções.

2. Igualmente, sem determinada dose de espírito filosófico, que o levante de quando em quando acima da própria especialidade, fatalmente restrita e lhe conserve a vista de conjunto, o sábio está exposto a limitar os seus horizontes à medida que investiga e aprofunda. Se não está de sobreaviso, à força de se concentrar num só objecto e de usar apenas de um método, o seu espírito fecha-se pouco a pouco aos outros objectos e métodos e, de especialista que era, torna-se exclusivista, isto é, falso. «Separadas do espírito filosófico, diz Dubois-Reymond, as ciências só podem estreitar o espírito e destruir o sentido ideal».

APÊNDICE II

ESPÍRITO GEOMÉTRICO E ESPÍRITO FLEXÍVEL

Por *espírito geométrico* entende Pascal a rigidez do espírito que só se abre à evidência absoluta e pretende proceder em tudo por dedução rigorosa de princípios necessários. Por *espírito flexível (esprit de finesse)* entende a sagacidade e docilidade do espírito que sabe acomodar-se a todas as ordens de verdade, aplicar a cada um o método que lhe convém, e contentar-se com o grau de certeza que comporta.

1. O que caracteriza o espírito geométrico é a opinião exclusiva para a dedução. Possui, como diz Pascal, «vistas lentas e inflexíveis»; sabe tirar das premissas que lhe concedem todas as consequências que encerram; mas fica perplexo, quando a verdade duma proposição já não é assegurada pelo absurdo da contraditória. Com efeito, só admite um método, o método geométrico, que pretende aplicar a todas as ciências. Quanto às ciências que recusam submeter-se ao seu método, despreza-as como simples opiniões sem

---

(1) Para que este espírito de síntese não degenere em espírito de *sistema*, deve o filósofo submeter constantemente os seus conceitos a crítica severa, e examinar constantemente a legitimidade das suas deduções e generalizações.

valor científico. Por isso o mundo da contingência não o interessa e as modalidades infinitas do mundo moral quase lhe passam despercebidas.

2. O espírito flexível é mais maleável e desembaraçado, como diz Pascal, vê as coisas «dum só relance». À falta da plena evidência, tem em conta as probabilidades e contenta-se com aproximações; conjectura, supõe e nas dificuldades adivinha. É ele que formula as hipóteses, e descobre os meios termos; tem o sentido da indução e o génio da invenção. Numa conversa que Fresnel tinha com um grande geómetra, este último acusava o ilustre físico de ter encontrado coisas belíssimas raciocinando pèssimamente. Fresnel, com bastante rudeza, respondeu ao geómetra que lhe não faria a mesma censura, pois raciocinando admiràvelmente nada tinha inventado.

3. O espírito geométrico não é, por certo, falso: «Os espíritos falsos, diz Pascal, nunca serão flexíveis nem geométricos»; é porém essencialmente incompleto. «Os geómetras que são só geómetras, diz ainda Pascal, possuem espírito recto, contanto que se lhes expliquem bem todas as coisas com definições e princípios». Por seu lado, quem ao espírito flexível não juntasse o espírito e o gosto rigorosamente geométrico, seria vago e superficial e incapaz das especulações da ciência. Platão escreveu na porta da Academia: *ninguém entre aqui que não seja geómetra;* e de facto «sem matemática não se penetra até ao fundo da filosofia; mas, sem filosofia também se não penetra até ao fundo da matemática; sem as duas não se penetra até ao fundo de nada» (Bordas Demoulin).

PRIMEIRA PARTE

MÉTODO EM GERAL

CAPÍTULO I

O MÉTODO EM GERAL

Em geral, **método** (μετά, ὁδός, *caminho que se deve seguir)*, pode definir-se: o *conjunto dos processos que deve empregar o espírito humano na investigação e demonstração da verdade.*

Um método não se inventa a *priori;* a prática precedeu a teoria. Os sábios, cujas investigações foram coroadas de êxito, tiveram o cuidado de notar o caminho seguido e os meios que os levaram ao fim. Outros, depois deles, fizeram o estudo aprofundado destes meios e deram a razão da sua eficácia. Assim estes processos, ao princípio mais ou menos empíricos, tranformaram-se pouco a pouco em método verdadeiramente racional.

§ 1. — Utilidade e importância do método.

1. Método, como a mesma palavra indica, é o caminho prèviamente traçado que nos conduz ao fim, segura, pronta e fàcilmente.

Os que nos precederam indicaram as precauções que devemos tomar, e seria loucura desdenhar semelhante auxílio.

2. Um espírito bem dotado poderá, sem dúvida, encontrar instintivamente um método. Mas, quer o aprenda com muito custo, quer ele mesmo o descubra, deverá sempre conformar com ele o seu espírito.

Pode-se até dizer em certo sentido que o talento tem mais necessidade de método, porque, quanto mais pronto é o espírito e mais viva é a imaginação, maiores serão os seus extravios.

3. Por este motivo um espírito medíocre, mas guiado por um bom método, fará muitas vezes mais progressos nas ciências que outro mais brilhante que vai ao acaso.

4. Daqui se conclui o imenso serviço prestado à ciência pela descoberta dum novo método. Fontenelle diz com razão, que a arte de descobrir a verdade é mais preciosa que a maioria das verdades que se descobrem.

§ 2. — **O método não supre o talento.** — Abstenhamo-nos porém, cuidadosamente, de exagerar a eficácia do método, a ponto de pretender que, por si só, origina toda a diferença entre os espíritos.

1. Foi esta a opinião de Descartes: «La raison, diz ele, est naturellement égale en tous les hommes, et ainsi la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies» *(Discours de la Méthode)*.

2. É exagero que os dons naturais estão muito desigualmente repartidos e que as inteligências diferem, grandemente em potência penetração e sagacidade. Ora, limitando-se a eficácia do método a ensinar-nos a tirar das faculdades as maiores vantagens possíveis, segue-se que em igualdade de circunstâncias o génio pode mais do que um espírito medíocre.

3. De facto, o método não ensina a encontrar as grandes hipóteses, as ideias novas e fecundas; não tem regras para conduzir-nos às grandes invenções científicas, nem para criar as obras primas da arte.

4. Concluamos com o dito de Descartes: *Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon; le principal est de l'appliquer bien.* Nem o talento, por maior que seja, poderá dispensar-se de qualquer método; nem o método, por mais perfeito que seja, poderá suprir o talento. Contudo, se fosse preciso escolher, deveria preferir-se um pouco menos de talento, com um pouco mais de método.

CAPÍTULO II

O MÉTODO GERAL — A ANÁLISE E A SÍNTESE

Assim como as ciências, seja qual for o seu objecto, prosseguem sempre o mesmo fim, que é explicar as coisas o seu *como* e o seu *porquê*, assim também podemos distinguir, acima dos *métodos particulares* e próprios de cada ciência, um *método geral* cujos processos são aplicáveis a qualquer ordem de conhecimentos.

1. Descartes, no *Discours de la Méthode* (II.^e^ partie), indicou nìtidamente as condições gerais indispensáveis a qualquer inquirição científica, e formulou-a em quatro regras.

a) Não aceitar nada como verdadeiro, sem sabermos evidentemente que o é. — É a evidência tomada como critério, isto é, como carácter distintivo da verdade.

b) Dividir cada uma das dificuldades em tantas parcelas, quantas se possa e seja necessário para melhor as resolver. — É regra da *análise.*

c) Pensar ordenadamente, começando pelos objectos mais simples e mais fáceis de conhecer, até chegar pouco a pouco, como por degraus, ao conhecimento dos mais complexos. — É a regra da *síntese.*

d) Fazer, portanto, enumerações tão complexas e revisões tão gerais, que estejamos certos de que foi omitido. — É a condição comum e a *garantia* da análise e da síntese.

2. A quarta destas regras não é tanto um processo especial como um meio geral de verificação; a evidência, porém, é o fim de toda a investigação científica e o motivo de toda a certeza.

Resta-nos falar, pois, da *análise* e da *síntese*, que são os dois processos fundamentais do *método geral*, por isso mesmo que os numerosos processos dos métodos particulares não são, em suma, senão diversas formas de análise e de síntese, variadas e modificadas segundo as necessidades do espírito que investiga e a natureza do objecto que se pretende conhecer.

ART. I. — Natureza e necessidade da análise e da síntese

§ 1. — **Definições.** — A **análise** (ἀνα-λύω, *divido*), é a *decomposição dum todo em suas partes;* a **síntese** (συντίθημι, *componho*), é a *reconstituição do todo decomposto pela análise.* Por outras palavras, a análise é o processo que parte do mais complexo para o menos complexo; a síntese parte do mais simples para o menos simples.

§ 2. — **Necessidade da análise e da síntese.**

1. O grande obstáculo que temos de vencer na ciência é a complexidade dos objectos; a nossa inteligência não é capaz de tirar desta complicação de ideias, de seres, e de factos as relações de causa a efeito, e de princípio a consequência. Por isso tem necessidade de analizar, de *dividir as dificuldades para melhor as resolver.*

2. A necessidade da *síntese* não é menor.

Sem a análise todo o conhecimento é confuso e superficial; sem a síntese é fatalmente incompleto.

Com efeito, a ciência dum objecto não se limita ao conhecimento minucioso das suas diversas partes; quer ainda apreender o lugar que tem no conjunto e a parte respectiva que toma na acção total. Por consequência, depois de ter decomposto o todo pela análise, aplica-se a reconstituí-lo pela síntese.

ART. II. — **Duas espécies de análise e de síntese**

Há duas espécies: a análise e a síntese *experimentais*, e a análise e a síntese *racionais*.

Aquelas operam sobre *factos* ou *seres concretos*, ou sejam materiais ou espirituais; estas sobre *ideias* ou *verdades* mais ou menos *abstractas* ou *gerais*.

§ 1. — **Análise e síntese experimentais.** — A análise e a síntese experimentais fazem-se de dois modos:

Por meio da separação *real* e, quando se pode, por meio da reunião das partes, nas substâncias materiais; ou por separação e reconstrução *mentais*, se se trata de substâncias espirituais ou de fenómenos supra-sensíveis.

1. O primeiro modo usa-se nas ciências físicas e naturais. Mas nas *ciências naturais* a análise não pode ser seguida duma síntese real e efectiva. Esta deficiência supre-se:

a) Estudando mais atentamente os pontos de união, por exemplo, as apófises dos ossos, os pontos de inserção dos músculos e tendões, a fim de reconstituir mentalmente o organismo que foi analisado.

b) Observando com cuidado no ser vivente o funcionamento dos diferentes órgãos e aparelhos, e as suas relações, ora com outros aparelhos, ora com todo o organismo, tanto no estado normal como nos estados patológicos, naturais ou provocados.

2. A análise e a síntese por divisão e reconstituição *mentais* são as únicas possíveis ao estudarmos a natureza da alma e os fenómenos supra-sensíveis: por isso empregam-se nas ciências psicológicas.

§ 2. — **Análise e síntese racionais.** — A análise e a síntese racionais operam, não já sobre seres ou factos, mas sobre *ideias* abstractas; por isso usam-se sobretudo nas matemáticas.

1. A análise racional faz-se por meio da *resolução*. Consiste essencialmente em *reduzir* o problema proposto a outro mais simples já resolvido.

A síntese racional parte dum princípio geral mais simples e evidente, e *deduz* dele, por via de consequência, a solução desejada.

2. São, pois, dois modos diferentes de resolver o mesmo problema. Com efeito, resolver um problema é estabelecer a relação que liga a questão proposta a algum princípio geral evidente. Para obter este resultado apresentam-se dois caminhos:

a) Partir da solução do *problema*, supondo-o resolvido, e *remontar-se*, por transformações e simplificações sucessivas, até o *princípio* de que é aplicação particular.

b) Ou, seguindo a ordem inversa, partir do *princípio* e *descer* de consequência em consequência até a solução do *problema.*

No primeiro caso, subimos da consequência até ao princípio, isto é, do mais complexo ao mais simples; fizemos, pois, uma análise. No segundo caso, descemos do princípio até à solução do problema, isto é, do mais simples ao mais complexo; fizemos uma síntese.

3. A análise matemática é, pois, em suma, uma solução *ao revés*, uma marcha regressiva, pela qual o espírito sobe da consequência até ao princípio, e do condicionado à condição; a síntese é uma marcha *para a frente*, uma *progressão* do espírito, que desce do princípio para a consequência e da condição para o condicionado.

O progresso *sintético*, supondo o princípio conhecido, será mais apto para demonstrar o que se conhece, do que para buscar o que se ignora, e por isso, adapta-se melhor à *demonstração dos teoremas;* o processo *analítico* convém mais à *solução dos problemas.*

Mas, quer se proceda por progressão e regressão, como nas ciências abstractas, quer por decomposição e reconstituição, como nas ciências concretas, é sempre verdade que, em conformidade com a etimologia das palavras, *a análise parte do sempre composto para o simples*, e a *síntese para o composto*, *do simples*, qualquer que seja a natureza dos juízos que intervêm em ambas estas operações. Assim a demonstração dum teorema de *matemática* constitui uma *síntese*, embora se faça por meio de *juízos analíticos;* pelo contrário, a *análise química* faz-se por um processo experimental que se exprime por *juízos sintéticos.*

ART. III. — **Regras da análise e da síntese**

Para que estes processos tenham verdadeiro valor científico:

1.º Requere-se que a análise penetre tanto quanto possível até os elementos *simples* e *irredutíveis* e que, por sua vez, a síntese parta dos elementos separados pela análise sem omitir nenhum para reconstituir o *composto total.*

2.º É preciso que a análise e a síntese procedam *gradualmente* e sem omitir intermediários. A lei, pois, é esta: Nada omitir na análise, a fim de nada termos que supor na síntese; visto que a síntese só vale quanto vale a análise, e toda a omissão desta se traduz necessàriamente por alguma lacuna naquela.

3.º Enfim, nas ciências da natureza, onde a análise e a síntese prestam auxílio mútuo, a análise deve sempre *preceder* a síntese.

APÊNDICE

ESPÍRITO ANALÍTICO E ESPÍRITO SINTÉTICO

1. A prática da análise e da síntese supõem aptidões diversas.

O *espírito analítico* é por excelência pormenorizador, exacto e minucioso. O *espírito sintético* é mais apto para abraçar o conjunto; é vasto e compreensivo.

O primeiro impressiona-se mais com o que diversifica os objectos do que com o que os aproxima; por isso descreve-os com precisão para melhor fazer salientar as diferenças. O segundo esforça-se sobretudo por descobrir as analogias, e por adivinhar as afinidades secretas que unem os seres.

Como tipo do primeiro género cita-se ordinàrimante Cuvier; Geoffroy Saint-Hilaire representa melhor o segundo.

2. Note-se contudo que estas denominações não designam tendências exclusivas, que seriam o sinal dum espírito falseado e incompleto, mas sòmente aptidões mais especiais para uma ou para outra operação. De facto, toda a síntese parte da análise, como toda a análise supõe a síntese pressentida que se esforça por descobrir.

Assim como o abuso do microscópio causa a miopia, também o uso exclusivo da análise torna o espírito estreito e incapaz de abarcar a amplidão. Por outro lado, o uso exclusivo da síntese leva o espírito a contentar-se com generalidades, mais ou menos vagas, e a *fazer suposições* com demasiada facilidade, exactamente quando seria necessário apoiar-se em dados precisos e factos claramente observados.

O verdadeiro espírito analítico não despreza pois de modo algum a síntese, assim como o verdadeiro espírito sintético não desdenha a análise. Cada um deles limita-se a fazer uso mais frequente e fecundo dum ou doutro processo. O ideal seria juntar ao conhecimento minucioso dos pormenores as vistas largas de conjunto. Tem-se dito que o verdadeiro sábio deveria subir em avião depois de ter usado do microscópio.

SEGUNDA PARTE

MÉTODOS PARTICULARES

Os métodos particulares são apenas o método geral, adaptado às diversas ciências, e modificado segundo o objecto que estudam. Todos os processos de que se compõem são, afinal, outras tantas formas especiais de análise e de síntese.

1. Sob o ponto de vista mais geral podem-se classificar as ciências em dois grupos: as ciências *abstractas*, que estudam noções ideias exprimindo relações simplesmente possíveis; e as ciências *concretas*, que estudam seres e factos reais, espirituais ou materiais. As primeiras, tendo como ponto de partida ideias e verdades abstractas e gerais, cujas propriedades ou consequências menos gerais inquirem, adoptam o processo *dedutivo*. As segundas, partindo de realidades concretas para subir do indivíduo ao tipo, do facto particular à lei geral, adoptam o processo *indutivo*.

Existem, pois, dois grandes métodos: O método *dedutivo* e o método *indutivo*, que se diversificam de mil maneiras segundo o objecto próprio de cada ciência.

2. Distinguiremos três grupos de ciências: As CIÊNCIAS MATEMÁTICAS, as CIÊNCIAS NATURAIS, e as CIÊNCIAS MORAIS E SOCIAIS, as quais, por sua vez, se subdividem em tantas *Secções* quantas as ciências e métodos particulares que compreenderem.

PRIMEIRO GRUPO

As Ciências Matemáticas

CAPÍTULO I

OBJECTO — CARÁCTER PROCESSOS DAS CIÊNCIAS MATEMÁTICAS

ART. I. — Objecto e divisão das ciências Matemáticas

§ 1. — **Natureza.** — A ciência matemática pode definir-se *a ciência da medida das grandezas*, ou simplesmente *a ciência da quantidade*.

Em todos os objectos materiais distinguem-se a qualidade e a quantidade. Entre o azul e o vermelho há diferença de qualidade; entre o metro e o centímetro há diferença de quantidade: ou, por outras palavras, de mais e de menos.

A quantidade é *contínua* ou *descontínua*. É descontínua ou discreta, quando não pode crescer ou decrescer senão por graus determinados, de tal modo que se passa dum de seus valores ao seguinte por salto brusco. Tais são, por exemplo, os *números inteiros*. — É contínua quando pode passar por todos os valores intermédios entre dois valores quaisquer.

§ 2. — Origem das noções matemáticas.

1. As ciências matemáticas não estudam noções simplesmente empíricas, como afirmaram Hume, Stuart Mill e Herbert Spencer. Contudo, as primeiras noções matemáticas não são tiradas exclusivamente da razão, nem definidas *a priori*, independentemente de toda a experiência; pelo contrário, foi a experiência que nos forneceu os primeiros dados. Uma vez assente este ponto, é verdade que o primeiro objecto da matemática são noções ideias que o espírito constrói por si mesmo, partindo dos dados da observação.

2. Na aritmética, por exemplo, a observação não nos revela o número pròpriamente dito, mas sòmente pluralidade mais ou menos confusas; destas pluralidades o espírito tira a noção de unidade. A *unidade* é qualquer dos objectos que formam a pluralidade e se contrapõem mùtuamente. O número *um* define-se como a representação dum conjunto formado por uma só unidade. O espírito constrói em seguida progressivamente todos os números ajuntando uma unidade ao número precedente.

3. Na geometria, é o mundo exterior que nos sugere os primeiros conceitos. «O papel da razão, diz De Freycinet (¹), consiste em depurar as imagens recebidas, em as despojar das imperfeições e minuciosidades, e em as confrontar com o ideal que nessa ocasião concebemos, mas que não teríamos conseguido encontrar por nós mesmos». Por conseguinte não pode haver acordo perfeito entre as verdades geométricas e a experiência; o acordo é, contudo, suficiente para que medidas experimentais possam permitir a verificação, ou ainda levar à descoberta de certos teoremas.

4. A geometria não se limita ao estudo dos modelos fornecidos pela natureza; «O espírito humano na posse de elementos de várias figuras, e familiarizado já com a forma por que aqueles elementos se combinam, não se limita aos tipos especiais que tem

---

(¹) *De l'expérience en géométrie*, p. 3, Gauthier — Villars, 1903.

à sua frente. Procura impacientemente alargar os quadros, e imaginar tipos novos» (¹). Assim se origina uma ciência especulativa «que só tem por limites os do nosso espírito», mas que mantém sempre, quanto possível, o contacto com a realidade.

§ 3. — Caracteres das verdades matemáticas. — As matemáticas estudam noções ideais que exprimem as leis, não do real, mas do possível: daqui provém o seu carácter de *necessidade* e de *universalidade*. Tratando da *quantidade abstracta*, o seu objecto possui clareza absolutamente privilegiada: daí o seu carácter e o nome de *ciências exactas*.

A estes caracteres ajuntam-se os de *simplicidade* e de *clareza* devidos sobretudo:

1.º À *precisão* da linguagem matemática (consequência do seu carácter de ciência exacta);

2.º Ao emprego do método dedutivo de manejo fácil e seguro.

§ 4. — Divisão da matemática.

1. As ciências matemáticas podem dividir-se em matemáticas *puras*, que estudam os conceitos matemáticos sem nenhuma preocupação utilitária directa, e em matemáticas *aplicadas* (por exemplo, a *Mecânica*, a *Astronomia*, a *Geodésia)*.

2. As matemáticas puras constituem diversas ciências parciais conforme estudam, de maneira mais ou menos abstracta, a quantidade contínua ou descontínua.

a) Na ordem da *quantidade descontínua:*

α) A *aritmética* estuda os números sob a sua forma mais determinada;

β) A *álgebra* é o prolongamento da aritmética; substitui os números determinados por símbolos mais gerais, e permite estabelecer relações gerais que permanecem verdadeiras, quaisquer que sejam os valores numéricos determinados que se atribuam a estes símbolos;

γ) Enfim, o *cálculo das funções* estuda as variações correlativas de duas quantidades variáveis, quando uma é função da outra.

b) Na ordem da *quantidade contínua* a *geometria* estuda as figuras traçadas no espaço.

3. Graças a Descartes e a Leibniz o estudo da quantidade contínua e descontínua já não forma duas ciências absolutamente separadas. Até Descartes a geometria consistia ùnicamente no estudo directo e individual das propriedades das diferentes

---

(¹) De Freycinet, *op. cit.*, pp. 22-25.

figuras, processo laborioso e relativamente infecundo, porque o estudo duma figura nova exigia sempre processos novos, que era preciso descobrir.

Descartes formulou um processo geral de invenção geométrica, em virtude do qual, qualquer curva ou superfície susceptível de se definir geomètricamente, pode ser representada por uma equação algébrica. «Portanto, como as categorias de equações representam categorias de curvas..., podemos substituir a noção de espécimes particulares pela de grupos gerais..., e reunir estes grupos numa ampla síntese, e procurar as propriedades que lhes são comuns» (¹). A ciência assim fundada chama-se **Geometria analítica.**

Leibniz criou em seguida (ao mesmo tempo que Newton), o cálculo **infinitesimal** que permite levar mais longe os cálculos da geometria analítica. O cálculo infinitesimal compreende o *cálculo diferencial*, que se ocupa dos limites das relações, e serve principalmente para os problemas de tangência; e o *cálculo integral*, que se ocupa dos limites das somas e serve sobretudo para os problemas de comprimentos, superfícies e volumes.

ART. II. — **Processos das ciências matemáticas.**

Convém distinguir entre os processos usados para *descobrir* as verdades matemáticas, e os empregados para as *expor* racionalmente ou para as ensinar. Agora falaremos sòmente deste último ponto, remetendo para o capítulo IV o problema da invenção matemática.

Posto isto, e constituídas as matemáticas num todo harmonioso e sólido, vejamos como poderemos representar a sua concatenação lógica:

1.º Como já dissemos, visto que as ciências matemáticas têm por objecto noções ideias e não realidades existentes, o trabalho da razão deve ser antes de tudo criá-las *definindo-as;*

2.º Definido o objecto, será necessário encontrar e demonstrar-lhes as propriedades. Esta *demonstração* far-se-á por via dedutiva, procurando tirar da definição todas as propriedades do objecto definido;

3.º Contudo esta dedução só se pode fazer em virtude de certos princípios evidentes chamados *axiomas.*

Em resumo, a demonstração matemática faz-se por via dedutiva e apoia-se essencialmente em dois elementos: os axiomas e as

---

(¹) De Freycinet, *op. cit.*, pp. 161-162.

definições. Pode também utilizar todas as proposições já demonstradas precedentemente, quer do objecto estudado, quer de qualquer outro objecto.

CAPÍTULO II

A DEFINIÇÃO MATEMÁTICA

A natureza e as regras da definição em geral ficaram expostas na lógica formal quando falámos da *definição*. Só temos, pois, de nos ocupar aqui da definição própria das ciências matemáticas.

Definimos um objecto real para dele fazermos ideia exacta. Neste caso a definição é cópia que se deve conformar fielmente com o objecto. Mas podemos também definir um objecto simplesmente possível, para lhe dar uma espécie de existência ideal. Neste caso a definição é *modelo* com que o objecto é necessàriamente conforme; tal é a definição matemática.

1. Sendo, com efeito, as noções matemáticas criações do espírito, a definição matemática não pode formular-se segundo os dados da simples observação. Não poderá ser uma simples descrição. A definição perfeita é a que se faz por construção, (a definição *genética*, como diz Delboeuf), isto é, a definição que indicará como se forma o objecto ideal, que se pretende estudar. Esta definição apresenta a dupla vantagem de nos dar as propriedades fundamentais e de nos mostrar a possibilidade do objecto definido.

Como exemplo de definição genética, indicamos em artimética a definição dum *número inteiro* qualquer, que se consegue ajuntando a unidade ao número precedente; e em geometria a definição da *circunferência*, curva formada por um ponto que se move num plano, conservando sempre a mesma distância de outro ponto fixo chamado centro.

Por ser mais simples, um objecto matemático definir-se-á, em certos casos, por algumas das suas propriedades. Estaremos então certos de que o conjunto destas propriedades é necessário e suficiente para a definição.

2. Dado o carácter ideal do seu objecto:

a) Para que a definição matemática seja legítima, basta que não implique nenhuma *contradição* que a torne inconcebível;

b) Toda a definição matemática é *adequada* ao seu objecto e *necessária*.

3. Pela mesma razão, as diversas propriedades do objecto assim definido (exceptuando, é claro, as que serviram para o

definir), não são elementos que, por via de síntese, nos serviram para o constituir, mas consequências que dele derivam e que se obtêm por via de análise.

CAPÍTULO III

OS AXIOMAS E OS POSTULADOS

Muitos filósofos modernos não aceitam a antiga distinção entre axiomas e postulados; mas a questão parece meramente de palavras, por que todos admitem como fundamentais na matemática duas espécies de princípios: uns aplicáveis a todas as espécies de grandezas, outras sòmente às de determinada ordem. Segundo nos parece, os primeiros são *analíticos:* são os *axiomas;* os segundos são *sintéticos:* são os *postulados.* — Axiomas e postulados diferem, pois, simultâneamente pela sua natureza e função.

ART. I. — **Os axiomas**

§ 1. — **Natureza e função do axioma na demonstração.** O axioma (ἀξιόω, *julgo, aprecio)*, é um *princípio necessário, evidente por si mesmo e indemonstrável.*

1. Os axiomas são apenas aplicações imediatas do princípio de identidade e de contradição no domínio da quantidade. Tais são: *o todo é maior que cada uma das suas partes. — Duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si. — As somas de quantidades iguais são iguais.*

Estes três axiomas aplicam-se a toda a espécie de grandezas, quer se trate de número, de extensão ou de movimento; por isso, são comuns a todas as ciências matemáticas.

2. Os axiomas são princípios puramente formais, absolutamente estéreis e infecundos em si mesmos; porque, vazios de todo o conteúdo, nada se pode tirar deles. A sua função limita-se a sustentar a marcha do espírito e a assegurar o acordo do pensamento consigo mesmo; por isso ordinàriamente subentendem-se no raciocínio.

«Nada aproveita, diz Leibniz, ruminar sobre os axiomas, se não temos a que os aplicar»; são como o instrumento sem matéria em que se possa empregá-lo, como o moinho que roda sem grão. Porém, se estamos de posse de alguma verdade geral, que tenha conteúdo real, como uma definição, os axiomas permitem deduzir dela as verdades particulares que encerra. Seja, por exemplo, um todo x composto de $a+b$. Em virtude do axioma: *o todo* **t** *maior que a parte, posso deduzir* $x>a$.

Não é, pois, *do* axioma mas *por meio* do axioma que se faz a dedução. E eis como este princípio, em si mesmo estéril, é contudo a condição de todo o trabalho intelectual sobre um dado objecto (¹).

ART. II. — **Os postulados**

§ 1. — **Natureza do postulado.** — Chamam-se geralmente postulados, proposições indemonstráveis mas evidentes, embora com evidência absolutamente diversa da dos axiomas.

Os **axiomas** são meras aplicações imediatas do princípio de identidade e contradição; são essencialmente *a priori* e *analíticos*. **Os postulados,** pelo contrário, enunciam-se em consequência da experiência sensível que nos permite verificar-lhes a evidência. No postulado o predicado ajunta ao sujeito a ideia de alguma propriedade especial, que nele se não contém formalmente; daí o seu carácter *a posteriori* e *sintético*.

Como exemplo de postulado, podemos citar o de Euclides: *Por um ponto fora duma recta, pode-se fazer passar uma paralela a esta recta e só uma.*

§ 2. — **Utilidade e função dos postulados.** — 1. Em todos os ramos das matemáticas, fora das que tratam da quantidade pura, não bastam as definições e os axiomas para a elaboração completa da ciência. É mister em determinado nomemto ajuntar-lhes outras proposições fundadas nas experiências, que deram origem a estas noções. Estas proprosições são precisamente os postulados, assim chamados porque, não derivando a sua evidência ùnicamente do princípio de contradição, o matemático pede *(postulat)* ao ouvinte que lhos conceda.

2. Por esse motivo, os postulados só terão interesse para o ramos das matemáticas, para que foram enunciados. Não sendo, porém, como os axiomas falhos de conteúdo, poderão os postulados servir de matéria às deduções; serão, pois, *fecundos* e, tomando-os como uma das premissas dos raciocínios, poder-se-á deduzir deles uma série completa de proposições.

3. O valor dos postulados (independentemente da sua própria verdade), reside na sua fecundidade. Enunciar o sistema de postulados necessários e suficientes para a construção e desenvolvimento de cada ramo das matemáticas é uma das missões mais importantes do sábio.

(¹) Pascal dá as três regras seguintes, acerca do **uso dos axiomas:**
1.º *Só tomar por axiomas verdades perfeitamente evidentes por si mesmas.*
2.º *Não procurar demonstrar os axiomas.*
3.º *Não multiplicar os axiomas.*

APÊNDICE

MATEMÁTICAS MODERNAS E GEOMETRIAS NÃO-EUCLIDIANAS

I. — **As matemáticas modernas.** — Até aos meados do século XIX os matemáticos faziam em geral grande uso da *intuição sensível;* tanto no ponto de partida, para conhecer e definir os objectos do seu estudo, como no decurso do desenvolvimento das deduções. Por esse motivo os processos de demonstração de Euclides e dos seus sucessores apoiam-se com muita frequência na *experiencia* sensível.

Nos fins do último século, em consequência de alguns erros, os sábios começaram a desconfiar da intuição sensível, e alguns deles tentaram eliminá-la, tanto quanto possível, das matemáticas, com tendência a torná-las puramente lógicas e a fundá-las ùnicamente na razão. O fim que tinham em vista era conseguir maior rigor.

Podem distinguir-se duas partes nesta tendência: uma que visa o corpo das matemáticas e outra os seus princípios.

1. Tomemos por exemplo a aritmética. Supondo admitidos os axiomas e as definições que lhe formam a base, procuraram construir toda a aritmética partindo destas primeiras noções, mas sem fazer caso algum da intuição; as *definições* apresentadas para se poder constituir a aritmética, são puramente formais, isto é, não se apoiam de modo algum no mundo sensível, mas escolhem-se de maneira que comportem como aplicação os objectos, que estavam definidos, mais ou menos intuitivamente, na aritmética clássica. — Quanto aos *teoremas*, são estabelecidos ùnicamente pela lógica.

Exemplo: Na aritmética clássica definem-se as *fracções* partindo das grandezas mensuráveis; os sábios de que falamos, pelo contrário, dizem simplesmente que uma fracção é o conjunto de dois números inteiros, a e b, dispostos numa ordem determinada que se escreve $\frac{a}{b}$: e definem as fracções por esta propriedade: que duas fracções, $\frac{a}{b}$ e $\frac{c}{d}$ são iguais, se $ad = bc$. Desta definição deduzem toda a teoria das fracções sem nunca apelar para a intuição. Embora esta teoria tenha sido imaginada *por ocasião* das grandezas mensuráveis, é contudo *lògicamente independente* delas; uma vez constituída, conservaria todo o seu valor, mesmo que nunca tivesse havido grandezas mensuráveis. Esta teoria justifica-se por si mesma no caso de não implicar contradição. A principal dificuldade consiste em justificar a aplicação desta teoria às grandezas mensuráveis. Isto, porém, será trabalho do filósofo e não do matemático, que constroi um edifício lógico e perfeito sem apelar para a intuição sensível.

2. Mas, constituído assim o edifício, os seus fundamentos dependem ainda da experiência, visto que são definições e postulados de origem intuitiva. Tentou-se, pois, eliminar a intuição considerando as primeiras noções como puros símbolos e «as proposições fundamentais como puras relações lógicas entre os conceitos primitivos, e tudo isto independentemente da significação que se dá a estes conceitos primitivos» (1). Mas este problema apre-

---

(1) Pasch, *Vorlesungen ueber neuere Geometrie*, citado por L. Rougier, *La Philosophie géométrique d'H. Poincaré*, p. 26.

senta uma dificuldade especial: o sistema de postulados que serve de base à ciência, dedutiva deve ser coerente, isto é, não deve implicar contradição; ora esta ausência de contradição não pode verificar-se ùnicamente pela lógica (1).

Esta nova tendência das matemáticas para a lógica formal, originou-se no que se chama a **Logística.** Sem entrar aqui nas discussões suscitadas pelo movimento logístico, indicamos simplesmente que o estado de espírito que revela, levou alguns matemáticos a *resolver* um problema interessante, que é determinar de maneira precisa que postulado é necessário e suficiente supor no princípio dos diversos ramos de matemáticas. Hilbert obteve neste ponto resultados notáveis, no que diz respeito às geometrias, em cujo começo se admite implìcitamente grande número de postulados.

II. — **As geometrias não-euclidianas.** — Pode relacionar-se com o que precede a explicação das geometrias que não admitem o *postulado* de *Euclides.*

A definição da recta, enunciada por Euclides, não bastaria para dar a noção exacta de recta a quem dela não tivesse já a intuição sensível; se acrescentarmos à definição esta intuição, o postulado de Euclides torna-se evidente. Se, pelo contrário, se despreza esta intuição, pode ajuntar-se à insuficiência desta definição da recta, e *sem introduzir nenhuma contradição,* quer o postulado de Riemann: «Por um ponto tomado fora duma recta não se pode fazer passar nenhuma paralela a esta recta», quer o de Lobatchewky (2): «Por um ponto tomado fora duma recta, pode fazer-se passar uma infinidade de paralelas a esta recta». Definem-se deste modo duas novas linhas: a recta de Lobatchewsky e a recta de Riemann absolutamente diferentes da recta euclidiana, mas que podem servir de ponto de partida a geometrias cujo rigor lógico em nada cederá à geometria euclidiana. Estas três geometrias de Euclides, de Riemann e de Lobatchewsky, todas três construídas no espaço de três dimensões, terão o mesmo objecto, o estudo das figuras, mas empregarão para este estudo instrumentos diferentes: as rectas de Euclides, de Riemann e de Lobatchewsky; ou se se prefere, três linguagens diferentes; por outras palavras, todo o teorema duma das três geometrias se encontrará nas outras duas, mas expresso em linguagem diferente, porque as três geometrias designaram com o mesmo nome de *recta* três objectos muito diferentes. As mesmas figuras encontrar-se-ão também nas três geometrias mas com outros nomes. Por exemplo: o que se chama recta e plano na geometria euclidiana encontrar-se-á com os nomes de *horiciclo* e *horisfera* na geometria de Lobatchewsky.

São, pois, equivalentes as três geometrias e para o nosso uso corrente escolheremos a mais cómoda, que geralmente é a geometria euclidiana. Neste sentido podemos dizer com H. Poincaré: o resultado de Euclides é uma «convenção»; ou ainda a «definição disfarçada» da recta euclidiana. Pelo contrário, esta teoria da convenção nenhum sentido teria se, pelo nome de recta se entendesse exclusivamente a recta euclidiana tal como nos é dada pela idealização da experiência sensível, visto que esta recta, verifica necessàriamente o postulado de Euclides (¹).

---

(1) Se as necessidades dum sistema de postulados fossem em número limitado, poder-se-ia verificar a coerência deste sistema, monstrado que nenhuma destas consequências implica contradição; mas isto é impossível, visto que estas consequências são em número indefinido e, por conseguinte, nunca as conheceremos todas. — Por outra parte, se supusermos toda a matemática construída desta maneira puramente lógica, terá finalmente como único ponto de apoio a aritmética, e, por conseguinte, a noção de número inteiro. Ora precisamente a lógica é incapaz de nos fornecer por si só a noção de número que apenas podemos elaborar por ocasião duma experiência. Constrói-a a criança por ocasião duma experiência sensível; contudo, podemos fundar depois esta noção de número sobre a experiência interna e libertar assim as matemáticas, tais como as consideramos neste momento, de todo o recurso à intuição sensível. Não é menos verdade que, mesmo libertadas da intuição sensível, as matemáticas não se apoiam sòmente na lógica mas também numa primeira experiência interna.

(2) Lobatchewsky († 1856) geómetra russo, professor na Universidade de Kazan. — Rieman († 1866) grande matemático alemão.

CAPÍTULO IV

A DEMONSTRAÇÃO

A demonstração é a operação, pela qual uma proposição se torna evidente por meio doutra, evidente por si mesma ou já demonstrada. Em matemática demonstrar será, pois, deduzir uma definição dalguma verdade anteriormente admitida ou provada; ou então deduzir alguma consequência necessária por meio dos axiomas.

Não falamos agora do processo geral da matemática, mas só dos processos de demonstração usados para estabelecer determinada proposição considerada isoladamente. Estes processos são todos essencialmente silogísticos. Distinguiremos o **processo sintético** e o **processo analítico,** e diremos algumas palavras sobre um raciocínio de forma especial que procede dos dois primeiros, o **raciocínio pela recorrência.**

1. O processo da demonstração é **sintético** quando se parte de proposições imediatamente evidentes ou anteriormente demonstradas e se deduzem por via silogística outras proposições, até chegar à proposição que se quer demonstrar.

2. O processo da demonstração é, pelo contrário, **analítico,** quando se parte da proposição que se quer demonstrar e, subindo de meio termo em meio termo ou de uma propriedade, se faz ver que esta proposição é a consequência necessária dum princípio anteriormente admitido (Veja-se a *Análise e a Síntese*, p. 534).

A demonstração analítica é *positiva* ou *negativa*.

a) A análise *positiva* consiste em supor verdadeiro o teorema, e em subir gradualmente até um princípio evidente. — É a *demonstração directa*.

b) A análise *negativa* consiste em supor verdadeira a proposição contraditória da que se pretende demonstrar, e em mostrar que esta suposição leva a um absurdo. Daqui se conclui a falsi-

---

(¹) Veja-se H. Poincaré, *La science et l'hypothese*, t. 3; L. Rougier, *La Philosophie géométrique d'H. Poincaré*, e em geral todos os livros que tratam dos primeiros princípios da geometria.

dade da hipótese, e, consequentemente, a verdade do teorema que se quer demonstrar em virtude deste princípio: de duas proposições contraditórias, se uma é falsa a outra é necessàriamente verdadeira. — É a *demonstração indirecta*, também chamada **demonstração pelo absurdo.**

A demonstração pelo absurdo não mostra, pois, precisamente a *razão* por que a proposição não pode ser falsa. Dá-nos a *prova*, mas deixa-nos na ignorância da *razão:* leva-nos à convicção, não esclarece o espírito.

3. A **demonstração pela recorrência** consiste no seguinte:

a) Verifica-se que uma proposição é verdadeira para o número determinado *p*, (geralmente o número 1).

b) Demonstra-se que se esta proposição é verdadeira para um número qualquer, *n*, é verdadeira também para $n+1$.

c) De *a)* e *b)* deduz-se que esta proposição é verdadeira para todos os membros inteiros maiores que *p*. Discutiu-se muito sobre a natureza e importância deste raciocínio. H. Poincaré, que vê na passagem ao infinito que o limita, um juízo sintético *a priori*, quis descobrir nele o processo característico da matemática e a causa da sua fecundidade. Esta opinião, deu aso a numerosas críticas, e está hoje abandonada. Pode-se, com P. Duhem, explicar (¹) este raciocínio pela recorrência, fazendo notar que a sua terceira parte, isto é, a que precisamente fazia dificuldade a H. Poincaré, se reduz na realidade a uma demonstração pelo absurdo (análise negativa): sabendo que o teorema é verdadeiro para o número *p*, e que, se é verdadeiro para um número *n*, o é também para $n+1$, mostra-se que a falsidade do teorema para um número qualquer N maior que *p* levaria à contradição.

Nestas condições as três partes do raciocínio pelo processo de recorrência reduzem-se às demonstrações por via de análise ou de síntese, e este raciocínio nada tem já de misterioso. Como diz Duhem, o raciocínio por recorrência «não tem absoultamente nada que o distinga essencialmente das outras formas de raciocínio dedutivo; é uma simples aplicação e combinação particular destas diferentes formas.

Chama-se-lhe muitas vezes «indução complexa»; mas, sendo este raciocínio, como acabamos de ver, puramente dedutivo, o nome parece mal escolhido (Veja-se adiante, *O papel da matemática nas outras ciências;* e no *Cours*, I, p. 568, *L'invention mathématique)*.

(¹) *La nature du Raisonnement mathématique*, Revue de Philosophie, 1912, t. II, p. 531.

II GRUPO

As Ciências da Natureza

Se consultarmos sòmente a etimologia (φύσις, *natureza)*, as ciências físicas confundem-se com as ciências naturais; e, de facto, sob o nome de *ciências da natureza*, entendeu-se primitivamente a ciência de todos os objectos, que a natureza externa apresenta ao nosso estudo, sem excluir a alma e os seus fenómenos. Em nossos dias prevaleceu o uso de reservar este nome para as ciências que estudam os corpos brutos e inorgânicos, isto é, as ciências **físico-químicas,** e para as que estudam a vida e os seres organizados, ou ciências **biológicas.** — Daí duas *Secções* neste segundo grupo de ciências.

SECÇÃO PRIMEIRA. — MÉTODO DAS CIÊNCIAS FÍSICO-QUÍMICAS

CAPÍTULO PRELIMINAR

AS CIÊNCIAS FÍSICO-QUÍMICAS

Como o seu nome indica, estas ciências compreendem: a *física* pròpriamente dita que estuda as leis e as propriedades gerais da matéria, tais como a gravidade, o som, o calor, etc.; e a *química*, que estuda as leis e as propriedades especiais de cada espécie de matéria: oxigénio, cloro, enxofre, etc.

ART. I. — Objecto próprio das ciências físico-químicas

Estas ciências não estudam, como as matemáticas, ideias e verdades abstractas, que exprimem relações simplesmente possíveis, mas estudam factos concretos e contingentes.

Ora, como não pode haver ciência do particular, não é o facto variável e passageiro o objecto próprio destas ciências, mas a *causa* que o produz, a *lei* geral e constante que o rege. Não obstante é pelo estudo e observação dos factos que se sobe ao conhecimento das causas e leis.

Antes de mais nada importa determinar exactamente o que devemos entender aqui por *causa* e por *lei*. Estas palavras são, com efeito, susceptíveis de dois sentidos diferentes: um sentido *empírico* ou *fenomenal* e um sentido *real* ou *metafísico* que importa distinguir bem.

§ 1. — **A causa e a lei no sentido fenomenal.** — Nas ciências físico-químicas chama-se causa *todo o fenómeno necessário e suficiente para determinar a aparição doutro fenómeno.* Entende-se por lei *a relação constante que liga a causa ao efeito*, e que faz que, posta a primeira, se siga o segundo.

§ 2. — **A causa e a lei no sentido metafísico.** — É claro que a causa e a lei entendidas no sentido fenomenal exigem uma razão suficiente. Esta deve consistir necessàriamente numa causa entendida no sentido metafísico, isto é, nalgum *ser* real e concreto que exerça acção efectiva na produção dos fenómenos (1).

ART. II. — **Método das ciências físico-químicas** (2)

Estas ciências, subindo do facto *particular* à lei geral, seguem um método essencialmente *indutivo* e a *posteriori.* — Quais são os seus processos?

1. Primeiramente, como são contingentes os factos que devemos estudar, só há um meio possível de os conhecer: é observá-los. A *observação* será, pois, o primeiro processo deste método.

2. O espírito humano porém, não se contenta com verificar os factos; quer saber explicá-los. Por isso, à vista dos factos, concebe imediatamente alguma ideia relativa à sua causa provável; é a *hipótese*, segundo processo do método indutivo.

3. Antes de abraçarmos esta hipótese, devemos verificá-la pela *experimentação*, processo característico das ciências físico-químicas. Daqui provém o nome de ciências *experimentais*, que em geral se lhes dá.

4. Quando a experimentação chegou a determinar a causa verdadeira do fenómeno, resta generalizar a relação apreendida entre a causa e o efeito, por meio dum processo especial chamado *indução;* e a lei geral, fim último destas ciências, fica assim formulada.

---

(1) Poderia parecer à primeira vista que as ciências positivas da natureza não se devem ocupar da causa entendida no sentido metafísico; seria erro grave. Como veremos mais adiante ao explicar a *indução*, se nos atemos ao sentido fenomenal, torna-se impossível toda a generalização pròpriamente dita, e por conseguinte a lei física não é mais que a verificação *empírica* de uma constância *de facto* na sucessão dos fenómenos.

(2) Veja-se Claude Beranad: *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale.*

Logo, **observar, supor, verificar, generalizar,** tais são os quatro processos que constituem o método experimental, e que vão ser o assunto dos capítulos seguintes.

CAPÍTULO I

A OBSERVAÇÃO

ART. I. — Natureza e importância da observação

1. Observar *é aplicar atentamente os sentidos ou a consciência a um objecto, para dele adquirir um conhecimento claro e preciso.*

Dizemos *sentidos* ou *consciência*, para distinguir a observação *interna* ou psicológica, que se faz pela consciência e se chama pròpriamente *reflexão*, da observação *externa* ou *física*, a única de que se trata aqui.

2. A observação é de importância capital nas ciências da natureza; é dela que depende o valor de todos os outros processos do seu método (1).

Com efeito, trata-se aqui de factos reais e contingentes, que existem, mas poderiam não existir, ou ser diferentes do que são; logo, para saber se existem e como existem, só há um meio: observá-los.

Sem a observação o estudo da natureza e das suas leis reduzir-se-á sempre à simples conjectura, a adivinhação, ou *antecipação*, como diz Bacon; não chegará nunca a ser verdadeira *interpretação*, nem conhecimento verdadeiramente científico.

ART. II. — Condições da observação

As condições de verdadeira observação são a um tempo *físicas*, *intelectuais* e *morais*.

§ 1. — Condições físicas da observação.

1. *Orgãos sãos*, que possam ter sensações normais e correctas, tal será sempre a primeira condição da observação.

---

(1) A arte de observar os factos, diz Cl. Bernard, é a pedra angular das ciências da natureza. Na grande maioria dos casos os erros nas teorias científicas têm por origem erros acerca dos factos.

2. *Bons instrumentos* são igualmente necessários; porque os sentidos não bastam sempre para satisfazer as necessidades da ciência. É então preciso armá-los de instrumentos:

a) Que lhes aumentem o alcance: assim o telescópio permite observar a distâncias enormes; o microscópio auxilia-nos no estudo dos infinitamente pequenos.

b) Que lhes aumentem a precisão e nos ajudem a medir com rigor os diversos elementos dos fenómenos observados: duração, peso, temperatura, etc. Tais são os cronómetros, as balanças, os termómetros, etc. (¹).

c) Que *supram* enfim, até certo ponto, os próprios sentidos, apontando e registando os fenómenos com a sua intensidade variável. Tais são os aparelhos registadores e as chapas fotográficas, etc.

§ 2. — **Condições intelectuais da observação.** — Falando com propriedade, os sentidos são apenas meios de observação. Quem realmente observa é a inteligência; portanto requerem-se certas qualidades intelectuais que constituem o que se chama *espírito de observação.*

1. Primeiramente *curiosidade* sempre desperta, que saiba vencer a rotina e encontrar motivos de admiração onde o vulgo fica indiferente. «*Requere-se muita filosofia*, diz J. J. Rousseau, *para observar o que se vê todos os dias*». A admiração, diz Platão, é o sentimento próprio do filósofo; é o princípio da filosofia, e de toda a ciência. (Teeteto).

2. Virá depois a *sagacidade*, que sabe discernir os factos *significativos*. Quem não viu cair ou oscilar algum objecto? E contudo estas observações tão vulgares foram para o génio de Newton e de Galileu o ponto de partida das maiores descobertas.

(¹) Uma das tarefas mais importantes das ciências experimentais consiste em medir o que nos fenómenos é mensurável, para estabelecer relações numéricas entre as quantidades; por exemplo, entre a quantidade do calor desenvolvido e a quantidade do movimento produzido. Graças a estas relações numéricas podem exprimir-se as leis físicas sob forma de equações e deduzir delas matemàticamente todas as consequências que encerram. Esta aplicação do cálculo às ciências da natureza é a condição do seu progresso.

Mas aqui está precisamente a dificuldade. Com efeito, como toda a medição deve fazer-se necessàriamente pela sobreposição da unidade, tomada por medida, sobre a quantidade que se deve medir, segue-se que em rigor só se podem medir as extensões. De facto como poderíamos sobrepor pressões, temperaturas, etc.? Triunfa-se desta dificuldade com rodeios.

Os sábios notando que as variações na qualidade andam sempre acompanhadas de variações correspondentes na quantidade, resolvem o problema medindo as variações quantitativas (de comprimento) que correspondem directa ou indirectamente às variações qualitativas. Com este fim imaginaram uma variedade infinita de instrumentos, graças aos quais se pode estabelecer esta correspondência com precisão suficiente, e que traduzem assim os diversos elementos dos fenómenos em sinais visuais, sempre mais fáceis de ler e de interpretar que os dados dos outros sentidos. Os principais são: o termómetro, que transforma as variações de temperatura em variações de comprimento; o barómetro, que presta o mesmo serviço para as variações e pressões atmosféricas, o manómetro para a força elástica dos gases, a balança para os pesos, o relógio para o tempo, etc.

§ 3. — Condições morais da observação.

Há certas qualidades do observador não menos essenciais, que brotam mais do carácter do que da inteligência. Tais são:

1. *Paciência*, para resistir à precipitação natural que nos leva sempre a concluir antes de tempo. Pasteur observou ou fez observar mais de 50.000 bichos da seda, antes de descobrir a natureza da epidemia, que ameaçava arruimar os sericicultores franceses.

2. *Coragem* que sabe afrontar o perigo para colher do facto certos fenómenos raros ou decisivos.

3. Por fim e sobretudo, *imparcialidade*, isto é, a libertação de toda a preocupação sistemática, o respeito escrupuloso e o amor apaixonado pela verdade, que subordina toda a consideração pessoal à sua manifestação leal e desinteressada. Esta qualidade é para o sábio mais meritória que a coragem e mais necessária que o génio (1).

ART. III. — **Regras da observação**

Para ter valor científico a observação deve ser:

1.º **Atenta;** é preciso *ver*, *escutar*, *palpar*, *cheirar*, *gostar* com insistência e inteligência. Só então os resultados terão valor verdadeiramente científico.

2.º A observação deve ser **exacta** e **completa,** isto é, deve quanto possível perceber tudo o que há, nada mais que o que há, sem nunca misturar com a verificação objectiva dos factos a interpretação mais ou menos subjectiva que lhe podemos dar.

De facto o espírito prevenido ajunta quase sempre algum elemento estranho à percepção. A própria percepção, aliás, a maior parte das vezes, é apenas uma multidão de inferências que ajuntamos inconscientemente aos dados primitivos dos sentidos.

3. A observação deve ser ainda **precisa.** Sê-lo-á eminentemente, se conseguir dar o valor numérico de tudo quanto no fenómeno observado é susceptível de medida quantitativa.

4.º A observação deve ser por fim **sucessiva e metódica.** Os factos, que a natureza apresenta ao nosso estudo são sempre muito complexos; temos, pois, necessidade de distinguir as diversas fases e de observá-las uma após outra, começando pelas circunstâncias mais importantes, para em seguida passar às acessórias, a fim de que o nosso exame se conforme, quanto possível, com a ordem indicada pela natureza.

---

(1) Com efeito, quantas vezes o desejo de que se verifique uma teoria preconcebida cegou o observador a ponto de o impedir de ver o que a contradizia! «Sucede muitas vezes, diz com graça Nicola, que o principal uso que fazemos do nosso amor à verdade, é persuadir-nos de que aquilo que amamos é verdade». E eis como o sábio pode aferrar-se a uma teoria, não porque seja verdadeira, mas porque é sua, como já notava S. Agostinho: *non quia vera sed quia sua est*. *(Confissões)*.

São consideráveis os resultados duma observação feita segundo estas regras. Torna-se **um facto devidamente verificado,** isto é, um facto que possui de ora avante lugar conquistado na ciência, e com o qual toda a teoria futura deverá contar; porque toda a hipótese que tendesse a contrdizê-lo, por mais engenhosa que fosse, estaria de antemão condenada.

Contudo, por maior importância que tenha semelhante tesultado, o sábio ainda não fica satisfeito.

A observação dum facto, não ainda explicado, admira-nos. Ora a admiração é o estímulo da ciência; estimula-nos as faculdades e não nos deixa descansar, enquanto não concebermos alguma ideia relativa à causa provável deste facto. A essa conjectura chama-se *hipótese*.

CAPÍTULO II

A HIPÓTESE

ART. I. — A hipótese, sua natureza, função e espécies

§ 1. — Natureza. — 1. Em geral a *hipótese* (ὑπο-τίθημι, suponho) consiste em *supor conhecida a verdade que se busca*. Neste sentido é processo comum a todas as ciências e métodos.

Considerada como processo das ciências experimentais, a hipótese é a *suposição duma causa ou duma lei destinada a explicar provisòriamente um fenómeno, até que os factos a venham contradizer ou confirmar* (1).

2. A hipótese desempenha na ciência dupla função:

a) Tem primeiramente utilidade *prática*, orientando o experimentador, dirigindo-o na direcção da causa provável ou da lei, que se propõe determinar, e sugerindo-lhe as experiências aptas para as descobrir.

b) Tem a mais a utilidade *teórica* de coordenar e completar os resultados já obtidos, agrupando-os num conjunto completo de factos, a fim de facilitar a sua inteligência e estudo; por exemplo, a teoria dos *quanta*.

---

(1) A hipótese é também necessária nas ciências matemáticas, pois é necessário uma ideia directriz para encontrar a solução dum problema ou para descobrir uma lei física. As construções ou substituições de figuras, as simplificações de equações, etc., são outras tantas suposições do espírito que encaminham para a solução procurada.

§ 2. — **Diversas espécies de hipóteses.**

a) A priori, quando se obtém por dedução duma lei já conhecida. A este género pertence a hipótese de Le Verrier que, apoaindo-se na lei da atracção, supôs que as perturbações observadas na marcha de Urano eram causados pela vizinhança de algum planeta desconheicdo ainda.

b) A posteriori, quando são sugeridas pela experiência. — Neste caso são *indutivas*, se a suposta causa do fenómeno é um dos seus antecedentes, que parece apresentar todos os caracteres de antecedente causal; são *analógicas*, quando são inspiradas por certas semelhanças entre o fenómeno que se quer explicar e outro fenómeno já conhecido: semelhanças que nos permitem supor que tanto um como outro são produzidos por causas análogas.

§ 3. — **Faculdade inspiradora das hipóteses.** — Esta faculdade não é senão a forma superior da imaginação científica, que nos faz pressentir que os factos devem dar-se de determinado modo (¹).

Além disso, a descoberta da hipótese não é obra do acaso, mas fruto espontâneo do génio científico. É mister, além de uma ciência profunda das vias da natureza, um *faro especial*, como se exprime Bacon, *venatica quaedam subodoratio*, que não se pode aprender (²).

Mas, embora a lógica não dê regras apra a invenção das hipóteses, pode contudo indicar as *condições*, que toda a hipótese séria deve possuir, e assim poupar ao sábio muitos passos inúteis.

ART. II. — Condições duma hipótese verdadeiramente científica

1.º Uma hipótese deve ser, antes de mais nada, **necessária;** isto é, devemos assegurar-nos de que o facto que se quer explicar é verdadeiramente *real;* e, além disso, necessitamos de estar certos

---

(¹) Por aqui se vê o papel capital que a imaginação desempenha na ciência, e como, longe de ser incompatível com o espírito científico, como vulgarmente se julga, é, pelo contrário o seu mais poderoso auxiliar. (Veja-se na Psicologia, *a imaginação criadora*, p. 104).

(²) Em vão se atribui ao acaso a invenção de certas hipóteses; o acaso está ùnicamente no encontro dos factos; estes porém não se revelam com as suas relações senão a inteligências predispostas. O que se chama *inspiração* ou *intuição* só aparece no espírito investigador, cujos conhecimentos adquiridos estejam suficientemente ordenados para multiplicar as probabilidades de associações com a ideia reveladora.

De facto, se se encontra por vezes sem se ter buscado, é que antes se buscou sem se encontrar. Recolhe-se de repente, o resultado deste trabalho, até então estéril, e pode dizer-se que a inspiração não passa afinal duma reflexão acumnlada.

de que nenhuma lei conhecida basta para o explicar. «Não temos o direito, dizia Newton, de supor nada de novo, quando o que possuímos basta para a explicação dos fenómenos».

2.º Uma boa hipótese deve ainda ser **possível,** isto é, não deve contradizer nenhum facto *certo*, nenhuma lei demonstrada;

3.º **Suficiente;** isto é, proporcionada ao facto que se pretende explicar;

4.º **Verificável;** porque o valor duma hipótese vem-lhe da esperança que há de a poder verificar um dia;

5.º Outra qualidade essencial de toda a hipótese que tem futuro, é ser **simples.** — É evidente, *a priori*, que tudo no mundo deve ter a sua razão de ser, e, por conseguinte, o desperdício e as complicações inúteis são inadmissíveis. É o princípio do **menor esforço.**

ART. III. — **Objecções.**

Têm-se levantado contra a hipótese várias objecções, cuja solução nos fará compreender melhor a natureza e a função desse processo.

1. Diz-se: a ciência deve provar tudo e não supor nada. E como a teoria deve ser apenas a tradução fiel e a resultante dos factos, tem de vir depois deles e não de os preceder.

A condição, que se pretende impor ao sábio *de conhecer o que busca para compreender o que encontra*, é pelo menos singular; para que serve procurar o que já se conhece?

— Também nós admitimos que o fim da ciência é provar e não supor; mas, afirmamos igualmente que a ciência não pode provar sem supor, e por conseguinte, que a hipótese não é o fim, mas só o *meio* indispensavel da ciência.

Dizer que é supérfluo procurar o que de antemão se conhece, é jogar com as palavras. Com efeito, temos de distinguir entre a *ideia* que se tem, e a *certeza* de que esta ideia é verdadeira. Ora, o que se busca pela experimentação, não é seguramente a ideia que já se possui, mas a prova de que esta ideia é conforme com a verdade. Longe de dispensar a investigação e a prova, a hipótese é, pelo contrário, a condição da investigação, pela simples razão de que antes de procurar qualquer coisa, é preciso ter alguma coisa que procurar.

2. Objecta-se ainda: Não será comprometer a imparcialidade do sábio indicar-lhe de antemão o que deverá encontrar?

Sem dúvida; mas recorrendo à verificação dos factos, o sábio não se propõe precisamente *demonstrar que* a sua hipótese é verdadeira, mas *inquirir se* é conforme com os factos. Por outras palavras, o seu fim não é demonstrar o que sabe, mas descobrir o que ignora.

3. Finalmente, será verdade que a ideia não é em nós mais que uma simples resultante necessária e, por assim dizer, mecânica dos factos?

Não; para o provar basta advertir que, por mais que se acumulem as experiências e os factos, nunca a ideia deles se desprenderá sem a actividade especial do espírito. Os factos, que sugerem a ideia, são para o espírito apenas *ocasião* de a conceber, ultrapassando-os.

Da mesma maneira que na ordem prática a ideia do objecto, que se quer produzir, precede e dirige a sua execução; assim também na ordem lógica a ideia duma verdade, que se quer descobrir, precede e dirige o espírito na sua investigação.

Conclusão. — A invenção duma hipótese séria e que satisfaça a todas as condições prescritas é, sem dúvida, um grande passo na descoberta da verdade: é como que uma pergunta feita à natureza.

Trata-se agora de obter a resposta. Por outras palavras, é preciso *verificar* a hipótese, submetendo-a à prova da experiência e dos factos; é preciso ver se esta suposta causa ou lei são conformes com a realidade. É o objecto da *experimentação*, terceiro processo do método indutivo.

CAPÍTULO III

A EXPERIMENTAÇÃO

ART. I. — Natureza da experimentação

A experimentação é a *arte de fazer experiências;* isto é, de examinar ou ainda *provocar artificialmente fenómenos em certas circunstâncias determinadas, para verificar uma hipótese.*

Donde se colige que a experimentação difere da simples observação. Sem dúvida o experimentador observa, mas pode-se observar sem experimentar.

1. *Observar* é estudar um fenómeno simplesmente para o conhecer tal qual é; *experimentar* é estudar este fenómeno ou *provocá-lo artificialmente*, em condições especiais, *com o fim de verificar uma hipótese.* Observa-se um eclipse, um meteoro; experimenta-se, submetendo um gás a diferentes pressões para deter-

minar, por exemplo, a relação que existe entre o seu volume e o peso que suporta.

2. A observação *precede* a hipótese e sugere-a; a experimentação *vem depois* para a verificar. O observador *escuta* a natureza quando fala; o experimentador *interroga-o* e força-a a responder-lhe e a comunicar-lhe os seus segredos.

3. É preciso observar sem preconceitos; doutro modo expor-nos-íamos a tomar como realidades as concepções do nosso espírito; mas não se poderá experimentar sem uma ideia preconcebida. O observador como tal deve ser passivo; o seu papel limita-se a escrever o que lhe dita a natureza; pelo contrário, o espírito do experimentador deve ser eminentemente activo; porque a sua função é interpretar as respostas da natureza, seguindo as sucessivas hipóteses, que lhe são sugeridas.

4. Ajuntemos que a intervenção *activa* do experimentador nem sempre é *possível*, por exemplo na astronomia e na metereologia; outras vezes não é *lícita*, como na psicologia ou fisiologia humanas; forçoso é então experimentar, como se diz, *in anima vili*, isto é, em organismos inferiores, e aproveitar os casos patológicos fornecidos espontâneamente pela natureza. Assim é que o hospital e a clínica são o terreno das investigações médicas.

ART. II. — **Teoria e mecanismo da experimentação**

É claro que a experimentação, pelo facto de incluir essencialmente a observação, está por isso mesmo submetida às regras de toda a observação séria. Deverá, pois, ser também *atenta*, *metódica*, *paciente*, e sobretudo *imparcial*. — Há porém algumas regras próprias, que devem guiar o experimentador no uso deste delicado processo.

§ 1. — **Regras gerais.** — Que nos propomos precisamente neste interrogatório a que sujeitamos a natureza?

Uma coisa só: verificar a hipótese e investigar se a suposta causa ou lei são verdadeiras. Como proceder?

Bacon indicou grande número de regras de valor bastante desigual; enunciaremos as três principais. A experimentação deve ser *extensa*, *variada* e *invertida*.

1. **Alargar a experiência** *(productio experimenti)* : — Alargar a experiência é aumentar pouco a pouco e tanto quanto possível a intensidade à suposta causa, para se ver a intensidade do fenómeno cresce em proporção.

Porque pode acontecer que o efeito não cresça proporcionalmente e até algumas vezes que mude bruscamente de natureza.

Há, pois, casos em que a quantidade é elemento essencial da causa.

2. **Variar a experiência** *(variatio experimenti)*: — É aplicar a mesma causa a objectos diferentes.

3. **Inverter a experiência** *(inversio experimenti)*: — Consiste, segundo Bacon, em aplicar a causa contrária da suposta causa, a fim de ver se se produz o efeito contrário. Esta *contra-prova* experimental faz suceder as experiências negativas às positivas. Assim, depois de se ter verificado a composição da água pela análise, inverter-se-á a experiência fazendo a síntese.

4. **Recorrer aos casos da experiência** *(sortes experimenti)*: — Bacon ajunta às três regras precedentes uma quarta regra a saber: é preciso recorrer por vezes aos casos da experiência. Quer dizer que em certos casos obscuros, em que é difícil formular uma hipótese precisa, pode ser útil instituir experiências de ensaio, «experiências, *para ver*, como diz Claude Bernard, a fim de procurar pescar em águas turvas».

Estas regras, como se vê, limitam-se a generalidades. Como devemos *de facto* observá-las? É o que procuram determinar os métodos de Bacon e Stuart Mill.

§ 2. — **Método das coincidências constantes; tábuas de Bacon.** — Lembremos primeiramente que no encadeamento dos fenómenos os sentidos não percebem as relações de causalidade, mas sòmente as relações de sucessão. Por isso, para as distinguir, deve a observação ajudar-se do raciocínio.

1. Dissemos que nas ciências físicas se chama causa todo o fenómeno *necessário* e *suficiente* para provocar a aparição doutro fenómeno. A *causa será*, pois, o fenómeno, em presença do qual outro fenómeno se produzirá *sempre*, e em cuja ausência não se produzirá *nunca*.

Logo, conclui Bacon, o antecedente causal dum fenómeno distingue-se dos seus antecedentes acidentais, em estar unido a este fenómeno por uma *relação de sucessão constante* e *invariável;* e, por conseguinte, determinar experimentalmente a causa ou a lei dum fenómeno, reduz-se a discriminar entre todos os seus antecedentes aquele a que está invariàvelmente unido.

2. O antecedente, em cuja presença o fenómeno sempre se produzir, e em cuja ausência nunca se produzir, e que *variar* com ele de intensidade ou de extensão, pode considerar-se como a causa deste fenómeno, segundo o princípio: *Posita causa, ponitur effectus; sublata causa, tollitur effectus; variante causa, variatur effectus. Posta a causa, dá-se o efeito; retirada a causa, não se dá o efeito; varia a causa, varia o efeito.* Tal é o método das coincidências constantes.

3. Para proceder metòdicamente neste exame, quer Bacon que o experimentador estabeleça três tábuas:

a) A **tábua de presença,** na qual note todas as circunstâncias da produção do fenómeno cuja causa procura;

b) A **tábua de ausência,** na qual note os casos em que o fenóemno se não produz; tendo o cuidado de notar os antecedentes presentes e ausentes;

c) A **tábua de graus,** em que note os casos com as variações da intensidade do fenómeno e todos os antecedentes que com ele também variaram.

§ 3. — Coincidência constante e coincidência solitária. — O método das *coincidências constantes* tem valor, por certo, mas valor mais negativo que positivo; porque, a ausência da sucessão constante prova que dois fenómenos estão ligados por uma lei, mas o facto de se sucederem constantemente não prova necessàriamente que exista essa lei.

A razão é que embora a causa seja um antecedente constante, não se segue que todo o antecedente constante seja por isso mesmo uma *causa.* De facto, pode muitíssimo bem não passar de condição *sine qua non* do fenómeno, ou de efeito concomitante da mesma causa (1).

Para que a experiência fosse decisiva e a certeza absoluta, seria necessário que chegássemos a isolar um fenómeno de todos os seus antecedentes menos um; estaríamos então seguros que este é o seu antecedente necessário e suficiente, isto é, a sua *causa.* A hipótese só se verificaria de maneira verdadeiramente rigorosa, pela impossibilidade de conceber outra.

Infelizmente a extrema complexidade dos fenómenos não permite quase nunca realizar *efectivamente* esta *coincidência solitária;* supre-se esta deficiência procurando realizá-la *mental* e *equivalentemente*, por meio de algumas eliminações que dão à experimentação todo o rigor desejável.

§ 4. — Métodos de exclusão de Stuart Mill. — Com o nome de *métodos*, indicou Stuart Mill certo número de combinações, próprias para determinar a causa realizando equivalentemente a coincidência solitária. São os métodos de *concordância*, de *diferença*, das *variações concomitantes* e dos *resíduos* (¹).

---

(1) Realmente é preciso distinguir cuidadosamente três coisas:

a) O facto da sucessão, até invariável, entre um e outro fenómeno; *b)* a *condição*, ainda que necessária, para que este fenómeno se produza; *c)* por fim a *causa* que determina a sua produção.

Assim a noite sucede invariàvelmente ao dia: é um simples *facto de sucessão;* a *condição* do dia é a rotação da terra; a sua *causa* é a luz solar; a rotação da terra só explica a alternativa dos dias e das noites na hipótese de existir no centro do nosso sistema planetário um foco de luz.

1. **Método de concordância.** — O método de concordância corresponde à *tábua de presença* de Bacon. Consiste em realizar duas ou mais experiências que só concordem entre si pela *presença* dum único antecedente. Para este efeito, eliminam-se sucessivamente todos os antecedentes, salvo o que se supõe ser a causa do fenómeno. Se, em todos estes casos, se produzir o fenómeno, podemos estar seguros que este antecedente é verdadeiramente a causa procurada.

A regra do método de concordância pode formular-se deste modo: *Se vários casos do mesmo fenómeno só têm um antecedente comum, este antecedente é a causa desse fenómeno.*

2. **Método de diferença.** — O método de diferença corresponde à *tábua de ausência* de Bacon. Consiste em realizar duas ou mais experiências que apenas diferem pela presença ou ausência dum só antecedente. Introduz-se algum antecedente novo, ou elimina-se algum dos que já existiam. Se num caso o fenómeno se produz sem se produzir no outro, estamos certos de que esse antecedente único, introduzido ou eliminado, é a causa do fenómeno.

A regra do método de diferença pode formular-se desta maneira: *Se um caso em que o fenómeno se produz, e outro caso em que se não produz, têm todos os antecedentes comuns excepto um, este antecedente é a causa do fenómeno.*

3. **Método das variações concomitantes.** — O método das variações concomitantes (*tábua de graus* de Bacon), consiste em fazer variar a intensidade da suposta causa, para ver se o fenómeno varia no mesmo sentido e nas mesmas proporções.

A regra deste método é a seguinte: *Se o fenómeno varia, permanecendo invariáveis todos os antecedentes menos um, este antecedente que variou é a causa procurada.*

Nota. O método *das variações* supre com frequência o método *de diferença.*

(¹) Como faziam já as *tábuas* de Bacon, estes métodos determinam mais as regras gerais dadas e mencionadas neste capítulo.

a) O método de *concordância* precisa melhor a regra *variatio experimenti;*

b) O método de *diferença* precisa a regra *inversio experimenti;*

c) O método das *variações concomitantes* não passa da aplicação mais exacta da regra *productio experimenti.*

Com efeito, há casos em que não é possível suprimir a suposta causa; contentamo-nos então com fazê-la variar para nos assegurarmos de que o efeito varia proporcionalmente.

4. **Método dos resíduos.** — O método dos resíduos não é mais que um caso particular do *método de diferença*.

A sua regra pode formular-se deste modo: *Se separarmos dum fenómeno a parte que é o efeito conhecido de determinados antecedentes, o resíduo do fenómeno é o efeito dos antecedentes que restam.*

Conclusão. — Tais são a teoria e o mecanismo da experimentação científica.

Como exemplo de experimentação bem feita, podem citar-se as célebres experiências de Pasteur, que eliminaram para sempre da ciência a hipótese *das gerações espontâneas* (¹).

A tese a que procurava dar demonstração experimental era esta: *A produção de organismos vivos num líquido em fermentação tem por casua a presença de germes microscópicos em suspensão no ar.* Era, por outras palavras, a verificação do postulado de Harvey: *omne vivens ex ovo.*

O mérito, o génio destas experiências esteve na descoberta dum processo muito delicado, quer para subtrair absolutamente o líquido a todo o contacto do ar ambiente, quer para o pôr em contacto com ar absolutamente puro, e depois com ar mais ou menos carregado de poeiras orgânicas.

Nota. — Segundo o que dissemos, só se deve considerar a experimentação como definitivamente terminada, quando se chegou a realizar equivalentemente, por um ou outro dos métodos indicados, a **coincidência solitária.** Este resultado exige na maioria dos casos grande número de experiências, variando aliás este número segundo a natureza dos factos, que se observam, e a perspicácia do observador (²).

1. Algumas vezes certos factos excepcionalmente sugestivos abreviam muito as investigações. Bacon chama-lhes *factos cruciais*, porque se assemelham aos postes indicadores colocados nas encruzilhadas dos caminhos para guiarem o viajante.

(¹) Leia-se na *Vie de Pasteur*, por Vallery-Radot, a narração muito sugestiva destas experiências decisivas.

(²) Nas ciências experimentais, diz Pasteur, deve-se duvidar enquanto os factos não obrigarem à afirmação... É mister esgotar as combinações, de modo que o espírito não possa conceber outras.

Pode até acontecer, e é o caso mais favorável, que a hipótese se justifique pela *verificação directa* do facto ou da relação que primeiramente se tinha suposto. Assim o telescópio permitiu observar directamente o anel imaginado por Huyghens, para explicar os aspectos singulares de Saturno.

2. Enfim, o último caso é aquele em que a hipótese se mantém rebelde a todos os métodos indicados. Tenta-se então verificá-la *indirectamente* pela dedução. Para este efeito, supõe-se a hipótese demonstrada, e deduzem-se pelo raciocínio ou pelo cálculo certas consequências cuja exactidão procuramos verificar experimentalmente.

Deste modo, o descobrimento do planeta Neptuno, obtido por dedução, forneceu à grande hipótese da atracção universal a mais eloquente confirmação (1).

Suponhamos que por meio da experimentação já determinámos com certeza a *causa* do fenómeno. Este resultado não basta ainda para a ciência; esta quer formular a **lei geral** e constante, aplicável a todos os casos da mesma espécie.

Que processo haverá para passar assim dalguns casos observados para a generalidade dos casos? É a indução pròpriamente dita. *Pràticamente* não há nela dificuldade alguma. Porque esta operação faz-se tão naturalmente no espírito do sábio, que na realidade se confunde com a precedente; pois, conhecer a causa é conhecer a lei. Todavia *teòricamente* estas duas operações são diversas, e só nos resta dar razão da passagem do *particular* para o *universal*.

---

(1) Tendo o astrónomo inglês Airy verificado certas anomalias na órbita de Urano, surgiu a questão se a lei de Newton era universalmente verdadeira e se estendia até esse planeta. Supondo a lei demonstrada, Le Verrier concluiu que devia influir na órbita de Urano um centro de atracção desconhecido e, apoiando-se na hipótese da atracção, determinou pelo cálculo exactamente o ponto preciso do céu que este astro devia ocupar, assim como a sua massa. Era a 31 de Agosto de 1842.

A 16 de Setembro enviou o trabalho para Berlim, e a 23 do mesmo mês um astrónomo prussiano, chamado Galle, descobria efectivamente o planeta hipotético sensìvelmente no ponto indicado. A longitude heliocêntrica de antemão calculada por Le Verrier era de 236° e 35'; a longitude heliocêntrica verificada directamente por Galle era 327° e 24'. — Primeiro quiseram dar a este astro o nome de Le Verrier; chamou-se porém Neptuno por analogia com os outros planetas, que têm todos nomes mitológicos.

CAPÍTULO IV

A INDUÇÃO

ART. I. — Natureza da indução

Entende-se por *indução* a operação do espírito pela qual, do facto individual, concluímos a natureza íntima e a lei. Distinguem-se três espécies de induções:

1. A indução **socrática** é o processo de generalização pelo qual subimos do indivíduo ao género.

2. A indução **aristotélica** consiste em afirmar da colecção completa o que se reconheceu convir a cada um dos seus indivíduos. Este processo não constitui um raciocínio pròpriamente dito, mas simples *adição;* apenas é indutivo na forma, visto que realmente passa do mesmo ao mesmo, por ser a soma das partes igual ao todo.

3. A indução **baconiana,** única de que agora nos vamos ocupar, é o processo que generaliza *a relação de causalidade entre dois fenómenos*, e da relação *causal* conclui a *lei*.

ART. II. — Valor e legitimidade da indução

Todos nós inúmeras vezes raciocinamos por indução; isto é, dalguns casos observados concluímos a generalidade dos casos; e esta conclusão apresenta o carácter de certeza verdadeira.

Port-Royal contestou-lhe o valor: «A indução por si só, nunca é meio seguro de obter a ciência perfeita» *(Logique*, III, ch. 19); Locke e T. Reid só viram nela um cálculo de probabilidades.

Como legitimar semelhante processo? Donde nos vem o direito de concluir dalguns factos observados a lei que se aplique em todos os tempos e lugares; e quem nos assegura afinal que o futuro se assemelhará ao passado?

§ 1. — **Explicações erróneas.** — 1. Primeiramente não há dúvida que não é só a *experimentação* que nos dá este direito; porque esta, por mais extensa e repetida que se suponha, só nos dá direito para falarmos do que vimos e para somarmos os casos observados.

2. Hume, Stuart Mill e os positivistas só vêem na indução a *expectação maquinal* resultante da associação constante. Diz Hume: «a indução, que nos faz esperar que a mesma causa seja

seguida do mesmo efeito, é mero hábito produzido pela repetição constante da mesma experiência, que nos leva a crer naturalmente e sem o auxílio de nenhum princípio, que o futuro será semelhante ao passado».

Esta explicação já foi refutada sob o ponto de vista psicológico (Veja-se *O associacionismo* na Psicologia, p. 161). Sob o ponto de vista lógico, tem os seguintes inconvenientes:

a) Rouba à indução todo o carácter científico reduzindo-a a puro instinto.

b) Reduz a causalidade a simples relação de sucessão, e, por conseguinte, suprime toda a diferença entre o antecedente causal e certos antecedentes mais ou menos constantes.

c) Além disso, se a indução é resultado do hábito, como explicar que algumas invenções científicas se imponham sùbitamente ao espírito do sábio, depois de reduzidíssimo número de experiências, por vezes uma só, a despeito de preconceitos contrários?

d) É também um facto que certas uniformidades nos aparecem mais necessárias que outras. Se o hábito é a razão única de acreditarmos na sua perpetuidade, não se vê porque temos mais dificuldade em acreditar na existência dum animal imortal do que na existência de corvos brancos.

§ 2. — **Solução do problema.** — 1. Sendo a experiência e o hábito apenas o resultado de várias experiências e por si sós radicalmente impotentes para justificar a indução, temos de recorrer a algum princípio racional, que dê às verdades induzidas o carácter de necessidade e generalidade, que as torne independentes do tempo e do espaço. Este princípio é o **princípio das leis.** Formula-se de várias maneiras: *A natureza rege-se por leis. — As causas actuam de maneira uniforme. — As mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos. — Toda a relação de causalidade é constante.*

2. **Como se funda a indução no princípio das leis?** — Já dissemos (Veja-se *O princípio das leis*, na Psicologia, p. 137) que a necessidade do princípio das leis deriva imediatamente da do princípio de *razão suficiente:* se uma causa natural (não livre) colocada em tederminadas circunstâncias produz determinado efeito, sempre que a *mesma causa* se encontrar *nas mesmas circunstâncias*, produzirá *o mesmo efeito.* Este princípio só se pode aplicar quando se tratar da causa *real* ou *metafísica* e não da causa simplesmente *fenomenal* (Veja-se *Ciências físico-químicas*, p. 369). Com efeito, só a causa *real* se funda numa *natureza* fixa, e exige, em última análise, um ser substancial dotado de actividade espe-

cífica própria; — donde se segue que esta causa está ligada por um *laço necessário* ao efeito, de que é a única *razão suficiente* (1). Por isso, visto que a *observação* e a *experiência* me levaram a descobrir, pelo uso dos métodos de Stuart Mill, não um antecedente qualquer do facto cuja lei busco, mas a sua verdadeira *causa natural*, o princípio das leis permite-me generalizar imediatamente este caso particular: **passar da causa à lei.**

3. Daqui se segue que o raciocínio indutivo se pode exprimir sob a forma de um silogismo, em que o princípio das leis é a premissa maior. Ex.: *As relações de causalidade são constantes; ora, eu verifiquei uma relação causal entre o calor e a dilatação; logo é constante esta relação: sempre e em toda a parte o calor dilata os corpos.*

Não é do número necessàriamente restrito dos factos observados que infiro a generalidade e a constância da relação, como algumas vezes se objecta, mas do princípio formulado na maior, que nos assegura de que sendo todas as relações de causalidade constantes, também o será a que descobri (2).

ART. III. — **Regras da indução**

Quando se trata de formular a lei geral, devem observar-se várias regras.

1. **Primeira regra.** — A primeira regra é de nos assegurarmos que a relação que pretendemos generalizar é verdadeiramente essencial, isto é, *relação causal se se trata de factos, ou relação*

---

(1) Afirmamos por este princípio não sòmente que todo o fenómeno supõe uma causa, mas ainda uma causa *proporcionada* à sua natureza. Por outras palavras, afirmamos que nem toda a causa é capaz de produzir qualquer efeito, como pretendia Hume, mas que cada causa possui uma natureza especial, uma potência determinada, que lhe limita a acção a determinada ordem de efeitos e fenómenos. Eis porque podemos concluir, não sòmente *dum* efeito a *uma* causa mais ainda de *tal* efeito a *tal* causa, e afirmar que sempre que esta causa actuar, se há-de produzir este efeito; o que equivale a dizer que, *colocadas nas mesmas circunstâncias, as mesmas causas produzirão sempre os mesmos efeitos; que há leis na natureza* e o curso das coisas não está abandonado ao acaso. — Se fosse doutro modo, e a diferença do efeito não correspondesse a uma diferença na causa, permaneceria absolutamente ininteligível, por estar em oposição com o princípio da razão suficiente. Sem dúvida fazemos bem a indução antes de conhecer este princípio, e até os que o conhecem não o formulam expressamente em cada indução que fazem; mas não é menos verdade que *teòricamente* a indução só se justifica por meio deste princípio, e que a aplicação espontânea, que dele fizemos antes de o conhecer, não é mais do que a manifestação duma razão ainda latente.

(2) «Não me parece, diz Claude Bernard, que a indução e a dedução sejam na realidade duas formas de raciocínio essencialmente distintas. O espírito do homem possui por natureza o sentimento ou a ideia dum princípio que rege os casos particulares; procede sempre instintivamente graças a um princípio que adquiriu ou que inventou pela hipótese, mas só pode raciocinar por silogismo, isto é, partindo do geral para o particular». *(Introd. à la Médicine expérimentale).* Sobre as relações entre a indução e a dedução veja-se o art. V deste capítulo.

de coexistência necessária de duas formas se se trata de seres. Assim, sendo uma relação de dependência necessária a que une o calor à dilatação, temos o direito de generalizar e induzir a lei de que o calor dilata os corpos. Mas evidentemente não sucede o mesmo com a relação que une a cor, por exemplo, a certo tipo de animais.

2. **Segunda regra.** — É necessário que os factos, a que se estende a relação, sejam verdadeiramente *idênticos* aos factos observados, e principalmente que a causa se tome no sentido total e completo.

Com efeito, ainda que as mesmas causas produzam sempre os mesmos efeitos, pode acontecer que o resultado da sua acção, que constitui pròpriamente o efeito, varie segundo a matéria que lhe está submetida. Assim, o calor derrete as gorduras e coagula as albuminas. O calor não é neste caso a causa completa do fenómeno. A causa total e completa é o calor *a actuar sobre determinada matéria*, a qual por seu turno reage de determinado modo.

3. **Nota.** — Pode acontecer também que o elemento quantitativo seja essencial à lei; devemos então fazê-lo figurar na sua fórmula. Seria inexacto, por exemplo, dizer simplesmente: o arsénico mata e o quinino cura a febre. O que é verdade é que *certa quantidade* de arsénico causa a morte, e certa *quantidade* de quinino faz desaparecer a febre.

ART. IV. — Valor lógico da indução

1. É inútil advertir que a indução vulgar, ao generalizar imprudentemente alguma coincidência acidental ou sucessão fortuita, é um verdadeiro sofisma, que se reduz, ou à enumeração imperfeita *(ab uno disce omnes; de um conclui todos)*, ou à *ignorância da causa (post hoc, ergo propter hoc; depois disto, logo por causa disto)*.

2. A indução verdadeiramente científica, que se apoia na experimentação regular e procede excluindo e rejeitando o que deve, *(per exclusiones et rejectiones debitas)*, é *teòricamente* inatacável, porque, se provarmos que a relação verificada é realmente relação essencial, segue-se por isso mesmo que é necessàriamente constante.

Mas *de facto* e *pràticamente* resta sempre alguma dúvida, por pequena que seja, acerca do valor da experimentação. A complexidade dos factos quase nunca permite realizar a *coincidência solitária* que seria decisiva; ficamos, portanto, reduzidos a eliminar sucessivamente os antecedentes conhecidos, para determinar aquele que é verdadeiramente causa. Ora nós sempre podemos perguntar se não ficou algum antecedente ignorado, de que não nos demos conta, e que todavia concorre por sua parte para a produção do fenómeno.

Por este motivo, de facto o processo indutivo não conduz de ordinário à certeza verdadeiramente absoluta, igual à das ciências matemáticas.

ART. V. — **Será a indução redutível à dedução?**

1. Se entendermos por *processo dedutivo* a operação pela qual se tornam explícitos os elementos de conhecimento incluídos nos dados; e por *processo indutivo* o facto de enriquecer os dados com elementos que não continham ou pareciam não conter; segue-se que todo o raciocínio deve ser simultâneamente dedutivo e indutivo sob pena de não passar de pura *tautologia* ou processo *incerto:* deve ser *dedutivo* para que a sua *consequência* seja lògicamente sólida, e *indutivo* para enriquecer o conhecimento.

2. No raciocínio comummente chamado *indução* e que conclui dos *factos* para as *leis*, do *particular* para o *geral*, o elemento indutivo encontra-se na *descoberta da ideia directriz*, que fornece o meio termo do argumento experimental e que não é fruto da dedução; vem então o elemento dedutivo, que mostra por um processo regressivo que esta ideia era exacta: podemos dizer que a ideia directriz só tem valor, quando for verificada e demonstrada pela dedução.

3. Do mesmo modo, no raciocínio chamado *dedução*, o meio *termo* não se obtém pela dedução, mas por um processo de tentativas e de síntese. Contudo, este meio termo da dedução é também legitimado pelo êxito, isto é, pela sua eficácia em estabelecer, por meio da aplicação do princípio de conveniência, as relações desejadas entre o predicado e o sujeito da conclusão.

Em resumo, a dupla operação essencial à dedução é encontrar o meio termo e adquirir a certeza do seu valor.

O meio termo da dedução, tal como a ideia directriz da indução, não se encontra por via dedutiva mas pelo processo indutivo do espírito; por outro lado, só se conhece o seu valor pelo processo dedutivo. As duas formas do raciocínio reduzem-se, pois, a uma só, cuja eficácia para ampliar os conhecimentos provém da indução, e cuja segurança se deve à dedução.

4. Concluiremos, de acordo com Taine, Fonsegrive e com o Cardeal Mercier que a dedução e a indução, falando com pro-

priedade, não se reduzem uma à outra, mas a uma forma única que é o **próprio raciocínio,** no que tem de mais essencial.

Não deve, pois, haver mais que uma definição essencial do raciocínio, que poderia ser esta:

O raciocínio é o juízo mediato no qual a atribuição do predicado tem como razão suficiente o conhecimento da sua conveniência, obtida pela comparação de cada um deles com o mesmo termo médio.

Quer este processo passe dos factos à lei ou da lei aos factos, do particular ao geral ou do geral ao particular, quer, sob estes aspectos, se chame indução ou dedução, não será por causa da sua *natureza* íntima, mas da sua *matéria* ou aplicações.

APÊNDICE

A FUNÇÃO DA MATEMÁTICA NAS OUTRAS CIÊNCIAS

A natureza da matemática e o carácter da ciência permitem deduzir fàcilmente o papel que desempenham os números nas ciências da natureza. «Não há ciência senão do geral», disse Aristóteles, o que é verdade, não só porque a ciência busca princípios e leis que agrupem e sintetizem os fenómenos particulares, explicando-os simultâneamente; mas também porque elimina dos seus resultados a influência particular dos observadores e dá assim a tradução, quanto possível independente do que é pessoal, e do que não é pura relação entre os objectos.

I. — Função da Matemática nas ciências consideradas em geral.

1. À medida que uma consciência progride, a sua linguagem torna-se mais precisa e abstracta. Subtrai-se deste modo à arbitrariedade das impressões individuais e traduz os resultados por palavras que revelam cada vez melhor a sua verdadeira função, a saber: designar relações e dispor os objectos em grupos característicos e bem distintos uns dos outros por suas propriedades. Ora a matemática (aritmética, álgebra, análise) apresenta ao sábio uma linguagem bem formada só para exprimir relações. Substituindo as coisas por númenros, que lhes correspondem em virtude de definições rigorosas, chegar-se-á à precisão e abstracção perfeitas. Exprimir-se-á por exemplo a lei de Mariotte pela relação $P. V = C$, significando P a pressão de determinada massa dum gás perfeito, V o seu volume, e C uma constante. — O primeiro influxo da matemática nas ciências é, pois, fornecer-lhes uma linguagem adaptada às suas necessidades. — As ciências aproveitam-se dela à medida que se vão desenvolvendo: para fazer uso dos números é necessário que os fenómenos a que se aplicam estejam claramente determinados e diferenciados uns dos outros. Por isso, quando mais progride uma ciência, tanto mais disposta está para usar a linguagem matemática e maior proveito dela tira.

2. O trabalho do sábio tende a diminuir o número dos principios que explicam os factos; por isso as leis, à medida que se afastam da experiência vão-se tornando mais gerais, para melhor a dominarem e fazerem mais inte-

ligível. Resulta daqui que há-de ser às vezes difícil verificá-las directamente, e só as suas consequências se poderão comparar com os objectos. A matemática virá em auxílio do sábio para ligar os princípios e as conclusões: o seu método dedutivo será assim instrumento de investigação e invenção, podendo então fazer a tentativa das hipóteses. Deste modo a lei de Newton ou as equações de Maxwell são garantidas pelas suas aplicações aos fenómenos da mecânica ou do electromagnetismo. Podemos pois dizer que quanto mais uma ciência avançar, tanto mais poderá utilizar a matemática.

II. — Aplicações particulares.

Por este motivo a mecânica está toda fundada na matemática, indo buscar à experiência apenas as noções de espaço, de massa, de força e de tempo... A matemática influi também consideràvelmente na física, constituindo, por assim dizer, quase toda a física teórica: termodinâmica, electricidade, luz... A teoria da relatividade, que apresenta a síntese da mecânica e do electromagnetismo, desenvolve-se quase ùnicamente pelo cálculo.

A química-física (a termoquímica em particular) ver-se-ia privada dum instrumento indispensável sem o emprego da matemática. A biologia apela indirectamente para a matemática, ao servir-se dos resultados da física e da química e directamente, ao formular as suas leis empíricas. Até a psicologia experimental procura formular relações numéricas (como a lei de Fechner); e as ciências sociais em seus estudos estatísticos recorrem ao cálculo das probabilidades.

Nota — Convém notar que os números só têm relação com a quantidade e não com a qualidade dos factos; e por conseguinte as fórmulas abstraem da qualidade. Este facto tem vantagem porque nos dá maior precisão; mas apresenta também inconvenientes: habituado o espírito a não fazer caso das diferenças qualitativas, tende a desprezá-las, a classificá-las a todas com o mesmo nome de «alguma coisa». Fixando-se a atenção ùnicamente nos números, pode-se até chegar a objectivar, sem se dar conta, esta ficção. Não se poderia explicar, pelo que acabamos de dizer, a génese das teorias mecanistas, que só vêem no mundo real matéria e movimento?

CAPÍTULO V

OS SISTEMAS OU TEORIAS

ART. I. — Natureza dos sistemas

§ 1. — Leis e sistemas.

1. Já vimos que, se a hipótese é confirmada pela experiência, passa à categoria de *lei* cientìficamente demonstrada; se os factos a contradizem, é impiedosamente rejeitada como nula e sem valor.

Há um terceiro caso bastante frequente na história da ciência. É aquele em que a experimentação não consegue completamente contradizer ou confirmar a hipótese. Que fazer então? Em que se converterão estas hipóteses indecisas?

A ciência respeita-lhes a maior ou menor probabilidade e conserva-as a título provisório.

2. Um conjunto de leis particulares, mais ou menos certas, ligadas por uma explicação comum, toma o nome de sistema ou teoria. Por exemplo, o *sistema* de Laplace, a *teoria* da evolução (1).

§ 2. — Importância dos sistemas ou teorias.

1. As teorias são *sínteses de leis* particulares e por este motivo constituem, como se disse, uma «economia intelectual».

São também *classificações* dos fenómenos da natureza e agrupam-nos conforme as suas ligações reais; por este motivo, formam pelo menos um esboço de classificação natural e têm certo valor objectivo.

2. Quererá isto dizer que todas as teorias podem explicar a própria *natureza* dos fenómenos e das suas leis? — É preciso distinguir:

a) Umas atingem este fim; tal é por exemplo a teoria que explica a natureza e a causa do som pelo movimento vibratório do ar. São as teorias **explicativas.**

b) Outras propõem uma explicação que, a ser verdadeira, reduziriam à unidade um número mais ou menos considerável de factos e de leis, sem que todavia o estado actual da ciência nos permita afirmar com certeza que outra hipótese mais compreensiva não explique melhor os factos, nem reduza à unidade maior número de leis.

Estas últimas teorias não se apresentam, pois, como a verdadeira explicação do como e do porquê dos factos de que tratam. Tudo quanto nos dizem é que nesse agregado de fenómenos *tudo se passa como se* a explicação fornecida por elas fosse verdadeira. Tal é, por exemplo, a teoria que explica à luz pelos movimentos vibratórios do *éter*, análogos aos do ar, pelos quais se explica o fenómeno do som.

Estas teorias essencialmente provisórias e reformáveis chamam-se justamente **representativas** ou **simbólicas.**

---

(1) Se houvéssemos de distinguir entre sistema e teoria, daríamos o nome de *sistema* à generalização tendente a fornecer a explicação completa da natureza (pelo menos sob um aspecto); e de *teoria* à síntese de leis particulares que reúne numa explicação comum grande número de fenómenos análogos: o *evolucionismo* é *sistema*, a epxlicação da luz pelas *vibrações* do éter é *teoria*.

ART. II. — Utilidade e perigos dos sistemas — O espírito sistemático

Em nossos dias é moda falar contra os sistemas e contra o espírito sistemático, pretendendo bani-los absolutamente da ciência, o que equivaleria a dizer que é mister banir da ciência o espírito de ordem e de unidade, isto é, suprimir a própria ciência; porque sem unidade e ordem, numa palavra, sem sistema, não há ciência.

Os sistemas têm uma função útil na ciência.

§ 1. — Utilidade dos sistemas.

1. Agrupando grande número de factos, que sem eles ficariam dispersos, e assinalando-lhes causas e leis prováveis, satisfazem provisòriamente à necessidade de unidade que nos atormenta e que nos leva, como por instinto, a coordenar os factos sob leis e a colocar estas mesmas leis na dependência de outras cada vez mais gerais.

Notemos que esta necessidade é em si muito legítima e muito fundada na razão. Não consiste, pois, o erro na persuasão de que há um sistema verdadeiramente natural; que Deus teve um plano ao criar o mundo, plano simultânemante muito simples e fecundo; o erro seria imaginar que este plano é precisamente o que julgamos mais simples e mais digno da sabedoria e da omnipotência do Criador; porque, a maioria das vezes, seria isto sujeitar a Deus ao nosso critério, e substituir o seu sistema pelo nosso.

2. Servem de objecto a novas investigações e de estímulo a novos esforços; e, pelas discussões que suscitam, contribuem eficazmente para preparar as soluções definitivas.

3. Mais ainda. Embora se devessem abandonar um dia, é muito raro que não encerrem em si alguns pormenores bem fundados e utilizáveis, que poderão entrar como materiais nalguma construção futura. Houve quem dissesse que todo o sistema, como tal, é falso; mas nada obsta a que alguns dos seus elementos sejam bons.

4. Depois, que seria da ciência, se se pusessem de lado todos os sitemas e hipóteses ainda não demonstradas? Não nos iludamos: a ciência humana não é tanto um edifício acabado, como um vasto estaleiro de construção, juncado de hipóteses, de teorias provisórias e de classificações mais ou menos artificiais, destinadas a desaparecer; mas que, como outros tantos anteprojectos ou andaimes, preparam a construção definitiva. *A física moderna*, diz Ernesto Naville, *é uma grande hipótese em vias de confirmação.*

Enganam-se, pois, os que afirmam que a ciência é composta exclusivamente de verdades demonstradas e definitivas.

§ 2. — **Perigos dos sistemas.** — Os sistemas têm utilidade, mas também têm perigos.

1. Há o perigo de nos esquecermos que não passam de meras hipóteses, atribuindo-lhes autoridade que não possuem. Nestas condições, longe de favorecerem os progressos da ciência, só podem retardá-los e prejudicar a independência e imparcialidade do sábio.

2. É precisamente este o perigo a que nos expõe o **espírito sistemático.** Quem dele estiver imbuído corre perigo de arquitectar teorias sobre factos mal observados; e em vez de as modificar para ajustá-las aos factos, desnatura os factos para ajustá-los ao seu sistema: o espírito sistemático impede de tender ao fim, dando a ilusão de o ter alcançado.

Os espíritos demasiado especulativos estão expostos a cair nesta extravagância, a adquirir uma fé cega nas teorias, o que afinal não passa de superstição científica.

§ 3. — **Conclusão.** — O sábio, verdadeiramente digno deste nome, resiste a esta ilusão; para me exprimir como Cl. Bernard, só crê nas suas teorias «a benefício de inventário experimental». Respeita os factos acima de tudo, e por isso, aceita-os como a observação lhos fornece, sem violentar nem «solicitar» para que se integrem na corrente das suas ideias. É vagaroso em arquitectar um sistema por mais engenhoso que lhe pareça; nunca lhe exagera o valor, por maior trabalho que lhe tenha custado, estando sempre pronto a abandoná-lo à primeira intimação da experiência.

APÊNDICE

A IDEIA E OS FACTOS NAS CIÊNCIAS DA NATUREZA

Há três tempos essenciais no método experimental: a *observação*, a *sugestão* e a *verificação*. Como diz Cl. Bernard: *o facto sugere a ideia; a ideia dirige a experiência e a experiência julga a ideia.*

É impossível formular mais nìtidamente a função da ideia e dos factos na ciência e designar mais claramente que, se a ideia dá aos factos a sua significação, os factos por sua vez fornecem à ideia a sua verificação, decidindo do seu valor.

Foi o que nem sempre se compreendeu. Os sábios ora atribuíram à ideia valor próprio e independente da experiência, ora pretenderam libertar-se da ideia, para se preocuparem apenas com os factos.

Daqui se originaram dois métodos adulterados que retardaram consideràvelmente o progresso das ciências da natureza: o método racionalista *a* *priori*, caracterizado pelo esquecimento dos factos e pelo abuso da hipótese, e o método *empírico*, caracterizado pela exclusão de toda a hipótese e pela preocupação exclusiva dos factos.

I. — Importância dos factos. — Refutação do método racionalista a priori.

1. A ideia desempenha sem dúvida papel importante nas descobertas científicas; é uma interrogação que o sábio faz à natureza; ora, diz Bacon, *prudens interrogatio est dimidium scientiae, a interrogação prudente é meia ciência*. Não esqueçamos porém que só é metade da ciência; a esta pergunta é preciso dar resposta, e esta resposta a natureza só a dá pelos factos. Privada desta verificação, a hipótese é simples conjectura, preconceito sem valor, *mera divinatio*.

Era por isso que Newton evitava as hipóteses: *hypotheses non fingo*, e repetia com frequência: *O físico, desconfia da metafísica*. Não quer isto dizer que desconhecesse a função da ideia na consciência e condenasse as hipóteses, ele que as concebeu tão grandiosas; mas quis com isso dizer que lhes não reconhecia outro valor além do que lhes vem da experiência e dos factos.

Efectivamente a experiência tem sempre a última palavra. Quer os factos confirmem, quer desmintam a hipótese, em ambos os casos o espírito só pode ter uma atitude legítima: a submissão. Na realidade os factos e as observações são sempre a parte mais sólida da ciência e sobrevivem muitas vezes às teorias e hipóteses mais engenhosas. Como Anteu, a ciência humana, ainda nas suas mais sublimes concepções, só adquire força e valor em contacto com o terreno sólido dos factos.

Jenner, o inventor da vacina, estudava em Londres anatomia com John Hunter. Um dia em que comunicava ao mestre as suas opiniões e hipóteses: «Eu penso...», interrompeu o ilustre anatomista: «Não penses, experimenta, sê sobretudo paciente e exacto». Jenner seguiu o conselho; observou, fez experiências vinte anos, e chegou ao resultado que sabemos.

2. É isto o que o método racionalista *a priori* não compreende. O seu grande defeito consiste em substituir a observação paciente e a experimentação metódica pela adivinhação. Apenas registado o facto, invoca para o explicar uma hipótese mais ou menos engenhosa e, sem se dar ao trabalho de a submeter à verificação dos factos, erige-a prematuramente em lei indiscutível, deduzindo dela muito lògicamente consequências tão frágeis como ela.

Foi este método fantasista que nos deu em química a teoria dos quatro elementos: a do quente, frio, seco e húmido, destinados a explicar todos os corpos com as suas transformações; em física, o horror do vácuo; em astronomia, o sistema de Ptolomeu com os céus sólidos e incorruptíveis, sem falar das extravagâncias da alquimia e da astrologia judiciária. Tão fácil é imaginar e tão difícil saber!

3. O abuso da hipótese não é aliás exclusivo da antiguidade, nem da Idade Média, como hoje tão duramente lhe lançam em rosto. Os turbilhões, os animais-máquinas de Descartes e mais recentemente as teorias transformistas e evolucionistas não passam afinal de concepções do espírito, erigidas prematuramente em leis e verdades demonstradas.

Não; não se podem adivinhar assim os segredos da natureza; e os factos, depois de terem sugerido a hipótese, devem ainda julgá-la em último recurso. A prova pode sem dúvida ficar indecisa; mas então a prudência impõe-se e, se é permitido conservar uma hipótese a título provisório, nada autoriza a exagerar-lhe o valor, a ponto de condenar de antemão tudo o que parece contradizê-la. Como diz enfàticamente Buffon, «todo o edifício levantado sobre ideias abstractas, é um templo consagrado ao erro».

II. — Necessidade da ideia. — Refutação do método empírico.

Se é verdade que não devemos abusar da ideia a ponto de nos contentarmos com ela, também é certo que devemos evitar outro escolho: o de a proscrever absolutamente para nos atermos só aos *factos*, como pretende o *método empírico*. Era o erro fundamental dos lógicos do século XVIII; e é ainda hoje o de alguns positivistas.

1. Para percebermos o defeito de semelhante método lembremo-nos de que o facto nada vale por si mesmo; se alguma coisa vale é pela ideia que a ele se liga e pela prova que fornece. «Quando qualificamos um facto de *descoberta*, diz Cl. Bernard, não é o facto em si que constitui a descoberta, mas a ideia nova que dele se deriva». Se Papin se tivesse contentado com descobrir que a água a ferver na panela faz saltar a tampa, não teria prestado um grande serviço à humanidade; a ideia geral da força expansiva do vapor é que produziu a chispa do génio.

O fim da ciência não é ùnicamente ver e verificar, mas sobretudo compreender e explicar. Os factos para ela são sinais que exigem interpretação, interpretação que só pode fazer-se à luz da ideia. Eis o motivo por que, se a hipótese só tem valor pela experimentação, esta por seu turno só tem poder e eficácia pela hipótese.

A hipótese propõe o problema que a experimentação deve resolver; formula a pergunta a que a natureza há-de responder; dirige a experiência de modo que a natureza seja intimada a pronunciar-se; enfim dá-nos a compreensão da resposta da natureza e dos factos, porque, diz Cl. Bernard, *o que não sabe o que procura, não compreende o que encontra.*

2. Com efeito, sem a hipótese que esclareça e guie a experimentação, esta anda só às apalpadelas. As experiências podem acumular-se à vontade; se não se prendem com nenhuma ideia que devam confirmar ou refutar, serão insignificantes e estéreis. Além disso os seus resultados tão diversos e na aparência contraditórios perturbam e extraviam o espírito em vez de o instruir. *Vaga experientia mera palpatio est et homines potius stupefacit quam informat* (Bacon).

Vê-se, pois, que os factos não são a ciência, mas sòmente os materiais e os meios da ciência. Assim como um montão de pedras não constitui uma casa, assim também a acumulação de factos não constitui a ciência; requere-se a ideia directriz, o elemento racional que ligue entre si todas as partes e ponha ordem nesta confusão.

III. — União da ideia e dos factos. — Método experimental.

O *método experimental* evita os escolhos e mantém-se a igual distância do *método a priori*, que se contenta com a hipótese, e do *método empírico*, que a condena.

1. Como o primeiro, admite a ideia; mas vê nela apenas o ponto de partida, uma suposição que espera a sanção definitiva da experiência; de acordo com o segundo, não compreende só a importância capital dos factos, mas entende também que devem ser interpretados pela hipótese e valorizados pelo raciocínio experimental. Deste modo evita simultâneamente as extravagâncias dum e a insuficiência do outro.

Desta colaboração íntima da experiência que fornece o particular e da razão que nele busca e descobre o geral; deste concurso harmonioso do facto e da ideia, resulta a ciência. *Connubium mentis et rei*, dizia Bacon.

2. Foi este o método que empregaram todos os verdadeiros sábios. Foi ele que os levou a todas as grandes descobertas; mas o seu uso judicioso também supõe duas qualidades mestras que constituem o génio científico. É mister por um lado imaginação poderosa, que produza uma espécie de visão antecipada do que deve ser; e por outro, precisão e rigor no exame da realidade que exclua toda a possibilidade de sedução e ilusão.

3. Bacon caracterizou os três métodos numa destas comparações pitorescas cujo segredo só ele possui.

Os empiristas, diz ele, parecem-se com as formigas que se contentam com acumular materiais sem coesão. Os partidários do método *a priori* parecem-se com a aranha que extrai da própria substância teias admiráveis de delicadeza e simetria, mas sem solidez nem utilidade. Os partidários do método experimental parecem-se com a abelha que extrai das flores a matéria do mel; depois, com arte que lhe é própria, trabalha-o para fazer o néctar. «Por isso, conclui Bacon, tudo se pode esperar da íntima aliança da experiência com a razão, cujo deplorável divórcio tanta confusão estabeleceu entre as ciências» *(Novum Organum)*.

SECÇÃO SEGUNDA. — MÉTODO DAS CIÊNCIAS NATURAIS OU BIOLÓGICAS

CAPÍTULO I

CARACTERES E PROCESSOS DAS CIÊNCIAS NATURAIS

ART. I. — Objecto e processos gerais das ciências biológicas

Deixando para as ciências físicas tudo o que diz respeito à matéria inorgânica, reservamos para as ciências naturais o estudo da *vida* e suas diversas formas; daí o nome de ciências *biológicas* que de preferência se lhes dá.

§ 1. — **Objecto.** — É a matéria viva, a sua estrutura e composição química, com as reacções de toda a espécie que nela se produzem, as leis do seu desenvolvimento, a natureza e a função dos seus diversos órgãos e os tipos que realiza. — As ciências naturais não têm pròpriamente por objecto a natureza íntima da vida. Este estudo pertence à Metafísica. O seu domínio limita-se à descrição do ser vivo e à investigação dos fenómenos vitais e das suas leis.

§ 2. — **Processos gerais.** — Serão os mesmos das ciências físicas: *observação*, *hipótese*, *experimentação*, *indução*. Há contudo uma diferença, porque a complexidade do seu objecto exige, em geral, maior destreza no uso destes processos.

ART. II. — **Divisões gerais das ciências biológicas**

Demos noutro lugar a classificação das ciências biológicas. Vimos que umas descrevem a estrutura íntima do ser vivo, dos seus diferentes órgãos e tecidos; é o objecto da *anatomia;* estudam outras os fenómenos vitais, o funcionamento normal e anormal dos órgãos; é o objecto da *fisiologia* e ciências anexas; outras, por fim, aplicam-se a descrever e classificar as inumeráveis espécies animais e vegetais: é o objecto da *sistemática* ou *taxionomia*, como lhe chamava Augusto Comte.

As ciências biológicas compreendem, pois, simultâneamente ciências de *factos* e ciências de *seres*, isto é, de formas. As primeiras observam os fenómenos vitais para lhes determinar as *leis;* as segundas observam as formas e os indivíduos para subir até ao *tipo*.

Tanto umas como outras seguem método essencialmente *indutivo* e *a posteriori;* contudo, os processos que empregam sofrem algumas modificações, segundo o objecto que estudam e o fim que se propõem.

§ 1. — **Como ciências de factos** (*fisiologia*, *patologia*, etc.), o seu método quase se identifica com o das ciências físicas; usam sucessivamente todos os processos destas.

1. O médico, por exemplo, junto do leito do doente observa os fenómenos e os sintomas; pergunta ao doente o que sente; dentro em pouco apresenta-se-lhe ao espírito uma ideia sobre a causa provável da doença. Esta hipótese, verdadeira ou falsa, contitui o *diagnóstico*, e sòmente depois de o ter verificado por todos os meios ao seu alcance, se encontra o médico em estado de prescrever o remédio conveniente, que é o próprio objecto da *terapêutica*.

2. Em particular, a experimentação tende a ocupar nas ciências biológicas importância cada vez mais considerável. Não há dúvida que as experiências apresentam aqui dificuldades especiais por causa da complexidade dos fenómenos, mas o experimentador dispõe também de recursos proporcionados à sua tarefa. Graças a determinadas substâncias como a estricnina, o curare e em geral os anestésicos, graças às inoculações, operações e reacções eléctricas, etc., podem-se diminuir, suprimir ou sobreexcitar grande número de funções; podem-se remover sucessivamente as condições

acessórias de um fenómeno, até que se descubram aquelas que com ele essencialmente se relacionam (1).

Assim, para determinar a função própria dum órgão, extrai-se este órgão e observam-se as desordens, que a sua ausência provoca.

§ 2. — **Como ciências de seres** e de *formas (zoologia* e *botânica* sistemáticas), o método das ciências naturais difere bastante do das ciências físicas.

Com efeito, não se trata aqui de nos remontarmos do facto à lei, mas de nos elevarmos do *indivíduo* variável ao *tipo* geral e permanente.

1. Nas ciências da natureza entende-se por tipo o conjunto de formas que se implicam e supõem recìprocamente e, por conseguinte, *coexistem* sempre.

Definimos a *lei* física: a relação de *sucessão* constante e necessária entre dois fenómenos, em virtude da qual, posto um, o outro se segue necessàriamente; *o tipo* natural pode definir-se: *a relação de coexistência constante e necessária entre diferentes formas, que faz que uma não possa existir sem outra, com exclusão das restantes formas.*

2. O objecto próprio das ciências naturais, enquanto ciências dos seres, consiste, pois, em determinar esta relação de coexistência; por isso, o seu método reduz-se à forma especial de indução chamada *generalização*, cujos processos característicos são constituídos pela *observação* e *comparação*. Concebe-se com efeito, que a experimentação seja impotente para estabelecer a lei de coexistência dos órgãos, porque é impossível isolar artificialmente uma forma essencial dum tipo, para ver se outra a poderá substituir (2). Observar a natureza é, pois, o único recurso. A *generalização* das relações verificadas consiste em *afirmar do grupo completo o que se reconheceu convir a alguns indivíduos deste grupo.*

3. Este processo também se legitima só em virtude dum princípio de razão; contudo, não é ao princípio das *leis* mas ao princípio de *finalidade* que temos de recorrer.

Com efeito, esta lei de *correlação orgânica* encontra sem dúvida, a sua razão imediata em certas leis físicas e químicas, e mais ainda em certas ideias biológicas; mas, para possuirmos a explicação última da coexistência constante e necessária de certas formas temos de recorrer ao *destino* dos seres que vivem em determinado regime, o qual traz consigo a adaptação harmónica de todos os seus órgãos a este regime.

---

(1) Lembremos que nunca e com nenhum pretexto se podem licitamente praticar no homem certas experiências. Apenas se autorizam nos animais, com interesse científico e com algumas reservas que precisaremos na moral.

(2) Contudo a experimentação consegue até certo ponto modificar algumas formas exteriores do ser vivo. Assim a cultura a criação dos animais, o enxerto e os cruzamentos artificiais são outras tantas experiências instrutivas que nos permitem descobrir o grau de fixidez das espécies.

Assim se explica o facto de que tantos seres dotados de existência individual e independente, submetidos por outra parte a condições exteriores tão diversas, se harmonizem apesar de tudo e continuem de geração em geração a reproduzir os mesmos caracteres específicos.

4. Depois de termos conseguido determinados tipos mais ou menos gerais, falta ainda agrupá-los metòdicamente entre si, segundo as suas semelhanças e diferenças. É o objecto da *classificação*.

5. Estaremos então em condições de dar uma *definição* científica de cada tipo. Nisto consiste a última palavra das ciências naturais consideradas como ciências de seres.

Estes dois últimos processos devem ser estudados mais minuciosamente. Antes, diremos algumas palavras sobre o processo de *analogia*, que, embora aplicável às outras ciências, contudo se emprega com maior frequência nas ciências da natureza.

CAPÍTULO II

A ANALOGIA

ART. I. — Natureza da analogia

§ 1. — **Noção.** — Pode considerar-se a analogia como relação *entre os objectos* ou como *processo de espírito*.

1. Sob o primeiro ponto de vista consiste na **semelhança imperfeita** entre objectos de ordem diferente. Há analogia entre a traqueia do insecto, as brânquias do peixe e os pulmões da ave; há analogia também entre a fisiologia da planta e a do animal (¹).

2. Considerada como **processo do espírito,** define-se a analogia: *o raciocínio que, de certas semelhanças observadas, conclui outras semelhanças ainda não observadas*. Por exemplo: observou-se que o planeta Marte se parece com a terra pela forma, pelo movimento de revolução e rotação e pela presença duma atmosfera;

(¹) Pertence à Metafísica tratar da analogia assim entendida. Por isso não trataremos dela aqui.

inclinamo-nos a concluir por analogia que é habitado como a terra (¹).

3. Compreende-se que por si mesmo o raciocínio analógico não conduz nunca senão a maior ou menor probabilidade. Com efeito, como só conclui do semelhante para o semelhante, embora admitamos que as semelhanças influem de certo modo nos restantes caracteres, pode-se sempre temer que as diferenças influam em sentido oposto. Daí o carácter hipotético de toda a conclusão por analogia.

Foi sem dúvida por ter confundido a indução com a analogia que Port-Royal negou à primeira o poder de originar verdadeira certeza. De facto, estes dois processos são profundamente distintos.

§ 2. — **Indução e analogia.**

1. A indução conclui dalguns casos observados todos os casos da mesma espécie: e a analogia conclui da presença dum ou vários caracteres a presença doutros caracteres: passa do *semelhante* ao *semelhante*.

2. Semelhanças acidentais e incompletas são por vezes ponto de partida suficientes para o raciocínio analógico; ao passo que o raciocínio indutivo supõe sempre semelhanças essenciais.

3. A indução pròpriamente dita cria verdadeira certeza; a conclusão por analogia conserva sempre mais ou menos o carácter de hipótese.

4. Por fim, num e noutro processo, a conclusão excede dalgum modo as premissas; por este motivo esta passagem do menos para o mais só pode legitimar-se em virtude dum princípio de razão o qual é, segundo os casos, o princípio das leis, ou princípio da unidade do plano da natureza.

ART. II. — **Três espécies de analogia**

Distinguem-se três espécies principais de raciocínios analógicos, segundo concluem da semelhança dos *meios* à dos *fins*; da semelhança dos *efeitos* à das *causas*; ou, finalmente, da semelhança de *natureza* à das *leis* ou dos *atributos*.

1. É analogia do primeiro género a que permite às ciências naturais concluir da semelhança dos *órgãos* a semelhança das *funções*.

(¹) A analogia apresenta-se também de forma espontânea. É apenas um caso de associação por semelhança.

G. Saint Hilaire serviu-se genialmente deste género de raciocínio. Foi o primeiro que fez sobressair a analogia que existe entre o braço do homem, a perna do quadrúpede, a asa da ave e a barbatana do peixe. Estas aproximações formam o ponto de partida da *anatomia comparada* fundada por Cuvier.

2. Pode-se também concluir, analògicamente, da semelhança dos *efeitos* e das *causas*. Priestley notou a analogia que existe entre a ferrugem e os efeitos da combustão; conclui daí que toda a oxidação não passa duma combustão lenta.

3. A analogia permite por fim concluir duma semelhança de *natureza* para a semelhança das *leis* ou das *qualidades*.

E assim na física a semelhança dos fenómenos de luz, de som e de calor, que são condicionados por vibrações do ar ou do éter, levou a supor que todas se regem pelas mesmas leis. E de facto reflexão, refracção, interferências, polarização, etc., são outras tantas leis comuns aos fenómenos térmicos, ópticos e até acústicos.

ART. III. — **Regras relativas ao uso da analogia**

§ 1. — **Enunciado.** — Já vimos que o raciocínio analógico tem tanto maior valor quanto mais numerosas e profundas forem as semelhanças em que se baseia.

1. A *primeira regra* será, pois, não tirar conclusões de semelhanças demasiado superficiais e não desprezar as diferenças que as acompanham.

Existe, não há dúvida, certa unidade no plano do universo, mas seria abusar deste princípio procurar em toda a parte a *uniformidade* e substituir a simples analogia pela identidade. «Há espíritos, diz Pascal, sempre dispostos a abrir janelas falsas por causa da simetria».

A *segunda regra* consiste em não confundir na mesma fórmula as conclusões prováveis da analogia com os resultados certos da indução.

§ 2. — **Verificação da analogia.** — Há três meios de transformar em verdadeira certeza a conclusão provável do raciocínio analógico.

1.º Por *demonstração*, quando se consegue provar que a conclusão só recai sobre as semelhanças que existem entre os análogos e que nenhuma das diferenças que nela se acham a pode enfraquecer.

2.º Por *experiência*, quando os factos se encarregam de demonstrar a exactidão da conclusão. Assim Cuvier, raciocinando por analogia e servindo-se da lei de correlação orgânica, tentou, com um só osso fóssil duma espécie desaparecida, reconstituir todo o animal. A sua hipótese foi plenamente justificada pela descoberta do *palaeotherium* alguns anos mais tarde.

3.º Pode também verificar-se indiferentemente a conclusão pelas *consequências*. Para este efeito deduzem-se desta conclusão as consequências que dela derivam e certificamo-nos de que estão conformes com os factos.

ART. IV. — **Função da analogia nas ciências da natureza**

A função da analogia é preponderante nas ciências da natureza.

1. Primeiramente sugere a maioria das hipóteses. É próprio do génio adivinhar as semelhanças ocultas e profundas com alguns dados superficiais, cujo alcance o espírito medíocre não chegaria a suspeitar.

2. Na física a analogia, pelo facto de inspirar a hipótese, prepara o caminho para a descoberta da causa; ao passo que nas ciências naturais exerce a função de relação causal.

CAPÍTULO III

A CLASSIFICAÇÃO

Quando o sábio pelos processos acima indicados chegou a determinar os tipos animais e vegetais, a necessidade de unidade impele-o a coordená-los entre si; porque os tipos naturais, sendo mais ou menos gerais, são susceptíveis de se encaixar uns nos outros É o objecto da *classificação*.

Todas as ciências empregam a classificação. Contudo, sendo este processo característico das ciências da natureza, é a elas que as outras ciências vão buscar os princípios gerais.

Em geral, **classificar** *é colocar os seres, segundo suas semelhanças e diferenças, em determinado número de grupos metòdicamente distribuídos.*

ART. I. — **Classificação artificial e classificação natural**

As classificações podem encarar-se sob dois aspectos: ou como processo cómodo, mas arbitrário e artificial, que nos permite coordenar, esclarecer e comunicar aos demais os nossos conhecimentos; ou como a expressão daquilo que julgamos serem as relações essenciais e invariáveis das coisas. Há, por conseguinte, duas espécies de classificações: as classificações *artificiais* e as classificações *naturais*.

§ 1. — **Classificação artificial.** — Funda-se *num* ou *mais* caracteres, ordinàriamente exteriores, escolhidos mais ou menos arbitràriamente, conforme o fim que nos propomos.

Podem distinguir-se duas espécies, segundo o fim for exlcusivamente *prático*, ou *teórico* e científico.

1. Ao primeiro grupo pertencem certas *classificações* usuais que por vezes não passam de simples agrupamentos (¹).

2. Certas classificações artificiais têm carácter nìtidamente *científico*. São as que se fundam num número limitado de caracteres visíveis e permanentes, escolhidos com o fim de determinarmos mais fàcilmente as espécies vegetais ou animais só pelo exame do indivíduo.

Dá-se-lhes o nome de *sistemas*, para as distinguir das classificações naturais, chamadas de preferência *métodos*. Tal é a classificação das plantas proposta por Tournefort, que se funda na presença ou ausência de corola.

3. A *utilidade* destas classificações é evidente. Permitem-nos encontrar nos livros de especialidade o nome científico duma planta ou animal, as suas relações de semelhança ou de diferença com as espécies vizinhas, e assim facilitam grandemente o estudo comparado dos diferentes seres da natureza. Aliviam a memória e auxiliam muito eficazmente para preparar as classificações *naturais*.

§ 2. — **Classificação verdadeiramente natural.** — Esta última, em teoria, deveria reproduzir exactamente o plano da natureza; seria por isso, como se exprime Cuvier, *a última palavra da ciência, e mesmo toda a ciência*. Compreende-se que seja o ideal para o qual os sábios não cessam de tender sem esperar realizá-lo completamente. — Entretanto, chama-se classificação *natural* a que visa a aproximar-se o mais possível desse ideal.

1. A classificação natural distingue-se da classificação artificial em dois pontos:

(¹) Rigorosamente falando o *agrupamento* distingue-se da classificação mesmo artificial; o agrupamento opera sobre objectos individuais e não, como toda a classificação pròpriamente dita, sobre géneros e espécies. Assim o banqueiro que agrupa valores, o advogado que agrupa as partes dum processo, o lexicógrafo que dispõe as palavras dum dicionário por ordem alfabética, fazem agrupamentos.

a) Não se apoia neste ou naquele carácter arbitràriamente escolhido, mas na *totalidade* dos caracteres a que se esforça por conservar o valor real.

b) O fim que prossegue não é directamente prático, mas *teórico* e científico, por que a ordem que procura estabelecer entre os seres não é um simples meio, mas o fim das investigações.

2. Não se segue que a classificação natural seja desprovida de *utilidade;* muito pelo contrário:

a) Leva-nos a conhecer toda a natureza dum ser e o conjunto da sua organização só pelo lugar que ocupa na classificação.

b) Marcando nìtidamente as relações que há entre este ser e os outros do mesmo género, põe-nos em condições de podermos dar a sua definição científica.

ART. II. — **Teoria da classificação natural**

Três princípios devem guiar o sábio no trabalho da classificação; o princípio da *afinidade natural*, o princípio da *subordinação dos caracteres* e o princípio da *série natural.*

§ 1. — Princípio da afinidade natural.

O primeiro cuidado de quem quer classificar, deve consistir necessàriamente na determinação dos diferentes *tipos* animais e vegetais, visto que precisamente se trata de agrupá-los. Ora esta determinação só pode fazer-se com o conjunto dos caracteres, isto é, tendo simultâneamente em conta o ser completo e as relações orgânicas que existem entre os diferentes seres: o conjunto destas relações constitui precisamente o que se chama **afinidade.**

Para facilitar a determinação destes diferentes tipos separando as leis da *coexistência* dos seus caracteres comuns, os naturalistas formulam certo número de regras sugeridas pelo estudo directo dos seres vivos. As mais gerais foram propostas por Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire, com o nome de princípio das *correlações orgânicas* ou das *partes* e de princípio das *conexões orgânicas.*

1. **Princípio das correlações orgânicas.** — Dissemos (p. 398) que o *tipo natural* é constituído pelo conjunto de formas que se exigem e supõem necessàriamente, e excluem outras ao mesmo tempo.

a) Chamam-se *coordenados* os caracteres que estão de tal modo ligados entre si que a presença, a ausência ou a variação de um traz consigo a presença, a ausência ou a variação dos outros e recìprocamente. São estas outras tantas consequências do princípio das **correlações orgânicas** ou das **partes,** formulado pela primeira vez por Cuvier. Segundo este princípio «há conformações de órgãos que se exigem umas às outras, e conformações de órgãos que se excluem mùtuamente, de modo que a modificação numa das partes dum organismo traz consigo modificações de todas as outras partes» (Hahn) (1).

b) Pelo mesmo princípio podemos distinguir os caracteres *essenciais* dos que não passam de *acidentais*.

Deve considerar-se como acidental todo o carácter que falta, quando o conjunto dos caracteres deste tipo se encontra realizado; ou que está presente quando o conjunto destes caracteres não está realizado. Pelo contrário, é essencial aquele cuja presença ou ausência traz necessàriamente consigo a presença ou a ausência da totalidade ou de parte notável dos outros caracteres. Numa palavra, o indício do carácter essencial é ser necessàriamente *excluído* ou *exclusivo*.

2. **Princípio das conexões orgânicas.** — O princípio das correlações orgânicas completa-se com o das **conexões orgânicas,** formulado por Geoffroy Saint-Hilaire, e que pode assim enunciar-se: «Todo o ser está organizado sob um tipo ou plano geral cujas partes são sempre em número igual e igualmente colocadas, quaisquer que sejam as modificações secundárias que possam sofrer nas várias espécies». — Este princípio faz depender a determinação dos tipos não tanto da função dos órgãos, da sua forma ou estrutura, quando da sua posição ralativa e dependência mútua, consequência desta posição.

3. «Do princípio das conexões conclui-se a importância dos *órgãos rudimentares;* sem atendermos a estes, não será possível determinar as conexões reais e por consequência determinar a correspondência real dos órgãos nas diversas espécies» (Idem).

§ 2. — Princípio da subordinação dos caracteres.

Uma vez *constituídos* os diferentes tipos, passa-se à sua *classificação*. Obtém-se esta por meio do princípio da **subordinação dos caracteres,** formulada por A. Laurent de Jussieu. Este princípio enuncia que se devem subordinar entre as divisões como o estão os caracteres em que elas se fundam.

---

(1) Prende-se estreitamente a este princípio das *correlações orgânicas* outro princípio chamado princípio das *condições de existência*, também formulado por Cuvier. Não passa dum corolário do princípio de *finalidade:* «Não pode existir nenhum ser que não reúna as condições que tornam possível a sua existência. Portanto as diversas partes de cada ser devem estar coordenadas de tal maneira que tornem possível o ser total, não sòmente em si mesmo mas nas suas relações com os outros seres que o cercam».

«Assim, acrescenta Cuvier, se os intestinos de um animal estão organizados para digerir carne, e carne fresca, requere-se que as maxilas sejam capazes de devorar a presa; que o sistema completo dos órgãos de movimento lhe permita persegui-la e apanhá-la; que tenha órgãos dos sentidos capazes de a localizar ao longe. Requere-se também que a natureza o tenha dotado do instinto de se esconder e armar laços às vítimas. Tais são as condições gerais do regime carnívoro. Todos os animais dotados deste regime possuí-las-ão infalivelmente, por que sem elas a raça não poderia subsistir. *(Révol. du Globe)*.

1. Com efeito, os caracteres essenciais dum ser não são todos da mesma ordem nem estão por assim dizer no mesmo plano. Uns são *subordinados* e outros *dominantes*.

Chama-se carácter *dominante* o que preside a um grupo completo de caracteres essenciais, de tal modo que a sua presença traz consigo a presença de qualquer destes caracteres, e a sua ausência a ausência de todos. Os caracteres assim dependentes chamam-se *subordinados*.

2. Os caracteres *dominantes* reconhecem-se por dois sinais principais: *generalidade* e *importância fisiológica*.

a) Efectivamente, esta mesma generalidade indica que o carácter é necessário à existência dos outros caracteres menos gerais.

b) A *importância fisiológica* da função é outro sinal distintivo do carácter dominante; uma função muito importante rege naturalmente todos os órgãos necessários para esta função e exclui todos os que a podem contrariar (¹).

Uma vez estabelecidas estas relações já podemos formar os grupos superiores da classificação.

3. Passa-se então à composição dos grupos inferiores e subordinados. Aqui devem necessàriamente tomar-se em consideração os caracteres secundários: forma do crânio, do bico, das patas, etc. Estamos então em condições de encadear hieràrquicamente os diferentes grupos e nisto consiste precisamente o trabalho da classificação. Dela passaremos à definição de cada tipo; o *género* será constituído pelo conjunto dos caracteres, dominantes, e a *diferença específica*, pelo conjunto dos caracteres subordinados.

§ 3. — Princípio da série natural.

Falta resolver o último problema: Em que ordem dispor os grupos, que assentando em caracteres de igual importância estão simplesmente coordenados entre si, como por exemplo as classes *Mamíferos*, *Aves*, *Répteis*, etc., todas imediatamente contidas no tipo *vertebrado?*

Notemos que apesar de os caracteres, que distinguem estes grupos, terem a mesma importância, não têm contudo a mesma *perfeição:* por isso a ordem natural exige que se coloquem em

---

(¹) O terceiro processo seria recorrer à *embriologia*, observando a ordem cronológica em que aparecem e se desenvolvem os diferentes órgãos; pois é de presumir que os que aparecem primeiro são também os mais importantes por serem necessários aos outros.

série progressiva, partindo dos menos perfeitos para se elevar aos mais perfeitos. É o que se chama princípio da **série natural.**

Classificar-se-ão, pois, os diferentes tipos vertebrados pela ordem seguinte: *Peixes*, *Batráquios*, *Répteis*, *Aves e Mamíferos*.

ART. III. — Aplicação

Guiado por estes princípios o naturalista procederá do modo seguinte à classificação dos seres.

1. Começará por comparar entre si o maior número possível de indivíduos, a fim de distinguir cuidadosamente, segundo a regra da *afinidade natural*, os seus caracteres essenciais dos acidentais e reunirá num só grupo todos os que apresentarem maior número de caracteres essenciais comuns. Este grupo inferior é a *espécie*.

A espécie pode definir-se: *o último grupo dos indivíduos que oferece o maior número de caracteres comuns, essenciais e indefinidamente transmissíveis por geração*. A espécie poderá dividir-se ainda em certo número de *variedades* e *raças*.

2. Para determinar os grupos superiores comparam-se as espécies entre si, aplicando a regra da *subordinação dos caracteres*, a fim de reunir num mesmo grupo mais vasto chamado *gênero*, as que apresentem maior número de caracteres dominantes comuns.

Pelo mesmo processo se reduzem vários géneros a uma *família*, várias famílias a uma *ordem*, várias ordens a uma *classe*, várias classes a um *tipo*, vários tipos a um reino: diminuindo a compreensão de cada grupo à medida que aumenta a sua extensão.

3. Finalmente por meio da regra da *série natural*, dispõem-se por ordem crescente de perfeição vários grupos da mesma ordem.

É claro que nem todos os graus de semelhante classificação têm o mesmo valor. O mais importante, o mais bem fundado na razão, o mais *natural* é, sem contradição, a *espécie*.

— Quanto ao sentido e alcance das classificações naturais diferem profundamente, segundo se admita com Cuvier, Jussieu, Agassiz e outros a imutabilidade absoluta das espécies ou se suponha com Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire e Darwin a sua evolução constante e variabilidade ilimitada. (Discutir-se-ão estas diversas hipóteses na Metafísica).

Na teoria da imutabilidade a classificação natural, como representa os quadros imutáveis da obra criadora, é definitiva e imutável como esta; na teoria evolucionista é sempre provisória e sujeita a alterações. No primeiro caso a classificação revela-nos uma espécie de parentesco ideal entre os seres; no segundo supõe-se que nos dá a conhecer o seu parentesco real e a história da evolução da vida.

CAPÍTULO IV

A DEFINIÇÃO EMPÍRICA

A definição e a classificação são dois processos lògicamente inseparáveis. O primeiro corresponde à compreensão da ideia geral e o segundo à sua extensão. Com efeito, é impossível classificar sem se conhecerem os caracteres essenciais, que se exprimem pela definição; e, por outro lado, é impossível definir sem se terem classificado os seres que possuem estes caracteres essenciais.

ART. I. — Natureza e regras da definição empírica

§ 1. — **Natureza.** — Como qualquer definição, a definição empírica pode enunciar-se: *a proposição recíproca em que o predicado exprime toda a compreensão do sujeito*.

Definir não consiste em enumerar sucessivamente todos os predicados essenciais dum tipo animal ou vegetal, mas em compendiá-los num resumo científico por meio do género próximo e diferença específica. O género próximo compreende todos os caracteres que o definido tem de comum com os outros seres; a diferença específica enuncia os que não tem de comum com outros tipos do mesmo grau, e que deles essencialmente o distinguem.

Deste modo, a definição exprime não sòmente toda a natureza dum género ou espécie, mas marca também o lugar que ocupam na classificação, as relações que os unem aos grupos vizinhos e as diferenças que deles os separam, Assim, o tipo *ave* define-se um *vertebrado* (género próximo), *ovíparo*, *de circulação dupla*, (diferença específica).

§ 2. — **Regras da definição empírica.** — São as da definição em geral (releia-se o que foi dito da *definição em geral*, pág. 317).

ART. II. — Caracteres e funções diversas da definição empírica e definição racional

§ 1. — **Caracteres.** — 1. Como dissemos, a matemática ocupa-se não de seres reais, mas de noções abstractas, por isso deve primeiramente criar o próprio objecto, definindo-o. Por consequência, a definição *racional* é *genética* ou *construtiva;* tem o carácter de modelo a que o objecto ideal é necessàriamente conforme (1). A definição *empírica* pelo contrário é essencialmente *descritiva;* tem o carácter duma *cópia* que se deve conformar o mais fielmente possível ao objecto realmente existente.

2. As noções matemáticas exprimem objectos meramente possíveis e por isso, em grande parte, definem-se *a priori;* o objecto das ciências naturais, sendo real e contingente, só pode conhecer-se e descrever-se depois de ter sido observado. Logo a definição empírica faz-se *a posteriori.*

3. A definição racional é um *dado;* diz: *seja* tal número ou tal figura... Por isso, desde que não encerre nenhuma contradição, é *indiscutível.* E de facto a definição racional é necessàriamente exacta e idêntica ao seu objecto porque este não existe senão por ela e só contém o que lhe deu. Pelo contrário, a definição empírica é um *resultado;* supõe numerosas e delicadas observações; pode nela imiscuir-se o erro; pode ter-se introduzido nela algum elemento acidental ou omitido algum elemento essencial; numa palavra, pode ser *contestada, discutida;* é preciso provar-se que convém *omni et soli definito.* É em todos os casos mais ou menos imperfeita e por isso sempre refundível e *perfectível* como a classificação que lhe serve de base; pelo contrário, a definição racional é de si imutável e *irreformável.*

§ 2. — **Funções diferentes da definição empírica e da definição racional.** — Quanto ao lugar que a definição deve ocupar nos processos do método. Aristóteles nota com razão (Organ. Post. Anal., I, 8) que é, ou o princípio, ou a conclusão da demonstração.

1. De facto, devendo a definição racional apresentar ao espírito o objecto ideal que se pretende estudar, é claro que tem o seu lugar marcado logo no começo da demonstração.

2. Pelo contrário, a definição empírica é o processo final das ciências da natureza, o que resume as investigações e lhes formula os resultados.

---

(1) Veja-se contudo na pág. 359 a parte que tem a experiência na formação dos objectos matemáticos.

APÊNDICE

USO DO PRINCÍPIO DE FINALIDADE NAS CIÊNCIAS DA NATUREZA

I. — Uso e abuso da finalidade.

1. Os antigos representavam o universo como um vasto sistema de meios e fins; por isso as finalidades eram para eles o objecto principal da inquirição científica. Antes de se preocuparem com a natureza dos seres e com a causa dos fenómenos procuravam-lhes o destino e a utilidade.

Semelhante concepção apresentava os mais graves inconvenientes, o primeiro dos quais era a falta dum método capaz de resolver os problemas que formula. Foi por este motivo, e com razão, que os modernos substituiram este finalismo ingénuo e prematuro, pelo mecanismo das causas eficientes, que antes de mais nada se preocupa com o encadeamento das causas e efeitos. A ciência ganhou simultâneamente em certeza e fecundidade. Os processos rigorosos do método experimental permitiram-lhe determinar exactamente os antecedentes causais dos fenómenos, os quais uma vez conhecidos, a habilitaram para actuar nos consequentes e dirigir as forças da natureza de modo que se prestem às nossas necessidades.

2. Contudo, ainda que esta reforma foi para a ciência fonte incontestável de progresso, é preciso reconhecer que a reacção ultrapassou o fim, e em lugar de corrigir simplesmente o abuso que se fizera do princípio de finalidade, pretendeu prescrever-lhe completamente o uso. É conhecida a frase de Bacon: *Inquisitio causarum finalium sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata nil parit.* Sabemos com que mofas perseguiram os filósofos do século XVIII a investigação das causas finais, que supunham ùnicamente relacionadas com o prazer e utilidade do homem; por isso não lhes custou muito estabelecer enèrgicamente contra os «finalistas» que o «nariz não foi feito para sustentar as lunetas, nem os dedos para trazer aneis, nem as pernas para trazerem meias de seda». Mas já não poderiam afirmar tão fàcilmente que os olhos não foram feitos para ver.

Por outro lado o positivismo moderno declara que as finalidades, se existem, são absolutamente incognoscíveis e por isso o espírito humano deve limitar-se à determinação dos antecedentes: o que hoje se exprime dizendo que a ciência apenas inquire o *como* e nunca o *porquê* das coisas.

São afirmações que muito prejudicam a ciência. Nós, pelo contrário, sustentamos que longe de ser anticientífica, a inquirição dos fins assinala um progresso da ciência, e de facto a questão do *porquê*, isto é, da finalidade, tão interessante como é em si mesma, ajuda também poderosamente a inteligência do *como*, isto é, das causas eficientes.

II. — Importância do princípio de finalidade nas ciências da natureza em geral.

1. Primeiramente note-se que esta convicção de que a natureza nada faz em vão, e de que em todas as obras procede com ordem e economia, sem nunca permitir complicações inúteis, constitui postulado fundamental da ciência; donde resulta esta regra do método que na explicação dos fenómenos,

em igualdade de circunstâncias, deve preferir-se a hipótese mais simples às mais complexas (Cf. *Lógica*, *A hipótese*, p. 374, e Psicologia, p. 177 e 138). Foi este postulado que levou Copérnico, Képler e Newton às suas imortais descobertas; foi ele que inspirou a Descartes a hipótese «do caminho mais curto», em virtude da qual conseguiu estabelecer as leis da refracção. Ora todos estes princípios de ordem, economia, simplicidade e menor esforço, não passam afinal doutros tantos corolários do princípio de finalidade.

2. Está claro que o estudo dum ser ou fenómeno não deve começar pela averiguação dos fins; mas se esta averiguação não deve ser a primeira preocupação do sábio, de nenhum modo se segue que deva desinteressar-se dela e proscrevê-la como anticientífica. Também é verdade que o princípio de finalidade é de aplicação menos frequente e mais arriscada nas ciências físicas e químicas, sem dúvida porque, representando o mundo inorgânico apenas os materiais ainda brutos das construções da natureza, são nele menos patentes e mais misteriosas as intenções do Criador; por isso a ambição do físico limita-se quase sempre a determinar o *como* ou, por outras palavras, a causa e a lei dos fenómenos. Não é menos verdade, que logo que o chegou a descobrir, este *como*, o leva às vezes a entrever o *porquê*, isto é, a finalidade, ao menos como hipótese, que o leva por sua vez ao conhecimento mais profundo do *como*.

3. Há mais. Estas duas questões não só se esclarecem e verificam mùtuamente; pode até dizer-se que se completam e imperiosamente se atraem. Afirma o físico que a lei basta para explicar o facto. — De acordo; mas a lei também reclama a sua explicação e o espírito não fica plenamente satisfeito enquanto não tiver descoberto porque essa lei é assim e não doutro modo. Ora esta última explicação reside necessàriamente, pelo menos em parte, na finalidade; porque se a causa actua deste ou daquele modo, é evidentemente para obter este ou aquele resultado. Leibniz tem, nois, razão em dizer que, «é nas causas finais que se deve procurar a razão das causas eficientes».

Objectar-se-á talvez com os positivistas que semelhante investigação não é estritamente científica: mas com que direito? — Quando a observação atenta e imparcial dum grupo mais ou menos complexo de factores revela, sem admitir dúvida, que a sua acção, independente aliás quanto à sua causalidade eficiente, concorre para a produção dum só e mesmo resultado útil, por que princípio interdiria a ciência ao sábio reconhecer neste concerto uma intenção realizada, um pensamento gerador da ordem ou, numa palavra, a finalidade?

III. — Sua importância especial no estudo da matéria viva.

1. É, porém, nas ciências da vida que a consideração dos fins se impõe com maior autoridade e brilha com mais vivo esplendor. «Se o físico e o químico, diz Cl. Bernard, podem abstrair das causas finais nos fenómenos que observam, o filósofo não compreenderá nada da organização dos seres vivos, sem admitir uma finalidade harmónica e preestabelecida». Com efeito a unidade do vivente não se limita, como no ser inorgânico, à simples justaposição das partes; consiste numa correlação estreita, numa reciprocidade de acção, que faz que cada parte e cada órgão do vivente seja, a respeito do conjunto, simultâneamente fim e meio. Daí a necessidade de recorrer a uma causalidade inteligente e previdente, que tenha concebido o conjunto antes das partes, e ordenado estas para obter aquele.

2. Pode-se de antemão afirmar: não há órgão sem função, nem função sem utilidade, isto é, sem finalidade. Por isso a primeira condição para compreender plenamente a estrutura dum órgão é ter determinado a função, quer

dizer a sua finalidade; assim como não podemos perceber a engrenagem duma máquina sem sabermos a que se destina e para que serve.

Harvey descobriu a circulação do sangue, depois de se perguntar qual poderia ser a utilidade das válvulas das veias. O mesmo princípio de utilidade permitiu a Cuvier formular a lei das *condições de existência*, em virtude da qual as diferentes partes dum organismo devem estar coordenadas da maneira que tornem possível a existência do vivente, não só em si mesmo, mas nas suas relações com o que rodeia (Cf. *Lógica*, Teoria da classificação natural, p. 454). E o instinto dos animais, essa actividade tão admirável, tão segura em seus resultados e contudo tão cega no seu funcionamento, como explicá-lo sem recorrermos a uma inteligência superior que lhe montasse o mecanismo em vista dum fim determinado?

3. O próprio evolucionismo, quando reconhece em todos os viventes a tendência inicial de realizar em si mesmos um *máximo* e um *óptimo* de vida, não sòmente resistindo a todos os agentes de destruição que os ameaçam, mas ainda ajudando-se de todos os elementos favoráveis que encontram, que outra coisa faz, sem talvez o suspeitar, senão basear todo o seu sistema sobre o princípio de utilidade e finalidade?

Concluamos pois que o princípio de finalidade, apesar de ser de uso mais delicado, que os outros continuará a ser sempre princípio directivo de inquirição científica, e lei necessária do pensamento, precisamente porque, antes de mais nada, é lei das coisas; e que além disso contribuiu de facto em grande escala para o progresso das ciências da natureza.

III GRUPO

As Ciências Morais e Sociais

CAPÍTULO PRELIMINAR

OBJECTO, CARÁCTER E MÉTODO DESTAS CIÊNCIAS

ART. I. — Objecto das ciências morais e sociais

1. Por *ser moral* entende-se um ser inteligente e livre e, por este título, verdadeira causa responsável dos seus actos. Ora o único ser moral que vive na terra é o homem. As ciências morais determinam as leis que regem as manifestações da sua actividade psíquica.

2. Já demos a traços largos a classificação das ciências morais; vimos que podemos estudar o homem, quer em si mesmo, quer na sua evolução através dos séculos, quer nas suas relações com os seus semelhantes; daí as três classes de ciências principais morais: as **ciências psicológicas, as ciências históricas** e as **ciências sociais.**

3. Sob outro aspecto, podem distinguir-se nas ciências morais, as que estudam o homem *real*, isto é, tal e qual é, e as que estudam o homem *ideal*, tal qual deve ser. As primeiras são puramente *teóricas;* seu fim é registar os factos para lhes determinar as leis *reais*. As segundas são ciências *práticas* e *normativas*, que só estudam o homem como deve ser, indicando-lhe o que deve fazer. Têm por fim último ajudar o homem na prossecução do seu ideal.

4. Ao primeiro grupo (ciências de *factos*, puramente *teóricas e descritivas)* pertencem:

a) A *psicologia experimental*, ciência dos fenómenos de consciência e suas leis;

b) A *história*, ciência dos acontecimentos passados e das causas que os determinam;

c) A *sociologia* ou *ciência social* que estuda a estrutura geral das sociedades humanas, as condições de equilíbrio das suas instituições e as leis que presidem ao seu desenvolvimento.

5. Do segundo grupo (ciências *ideais* e *normativas)* fazem parte:

a) A *moral* pròpriamente dita ou ciência do bem; a *lógica* ou ciência da verdade e a *estética* ou ciência da beleza; enfim;

b) As *ciências políticas* que se aplicam a determinar quer as leis gerais da sociedade, quer as que convêm a este ou àquele povo particular, por causa do seu temperamento, costumes, necessidades, passado, etc.

ART. II. — **Caracteres destas ciências**

1. Vários negam às ciências morais e sociais o título de *ciências* por não verem nas suas conclusões senão opiniões pessoais mais ou menos plausíveis.

— É ser injusto para com elas, visto reunirem todas as condições que constituem as ciências pròpriamente ditas.

a) Os fenómenos que estudam são muito reais e especìficamente distintos dos que são objecto das outras ciências;

b) As causas e as leis determinadas nestas ciências exprimem relações necessárias entre os factos e entre os actos; e a regra ideal a que devem conformar;

c) Enfim, as suas conclusões têm um carácter incontestável de certeza, embora de ordem diferente da certeza das ciências físicas ou matemáticas.

2. Não se pode negar contudo que ocupem o último lugar na hierarquia das ciências sob o ponto de vista da precisão dos seus resultados.

Esta inferioridade deriva de várias causas:

a) Os factos morais estão em si mesmos fora do alcance da vista. Percebemos directamente pela consciência os que se passam em nós; para os outros é forçoso recorrermos aos sinais exteriores que no-los manifestam. Daqui se segue uma dificuldade especial quando se trata de induzir ou generalizar.

b) Os factos morais, particularmente os factos sociais, são na sua maioria de complexidade extrema; ora, com a complexidade cresce também a dificuldade e, por conseguinte, as ocasiões de erro e confusão; o que origina a diversidade, por vezes desconcertante, das opiniões sobre determinados pontos de moral e política.

c) Sendo os fenómenos físicos regidos por leis fatais, podem prever-se e, alguns ao menos, provocar-se à vontade do observador; pelo contrário a liberdade, que intervém sempre mais ou menos nos fenómenos morais e sociais, desnorteia as previsões e malogra os cálculos.

d) Finalmente, as ciências físicas estudam factos e objectos materiais que se podem pesar e medir, ao menos indirectamente, e esta intervenção do cálculo comunica aos seus resultados um pouco do rigor matemático. Os factos morais recusam-se a toda a avaliação quantitativa.

Por todos estes motivos pode dizer-se que as ciências morais e sociais são as de resultados menos precisos e de mais difícil estudo.

ART. III. — **Método destas ciências**

Não podem acomodar-se ao mesmo método ciências tão diversas.

1. As do primeiro grupo *(psicologia*, *história* e *sociologia)*. por serem ciências de factos concretos e leis reais, empregam o método *indutivo*.

Todavia é claro que estes processos deverão sofrer certas modificações para se adaptarem a objectos tão variados.

— Estudamos em seu lugar o método *psicológico;* analizaremos mais adiante o método *histórico* e o método da *sociologia*.

2. As ciências do seguudo grupo *(moral* pròpriamente dita e *ciências políticas)* empregam o método *racional* e *dedutivo*.

Com efeito, não sendo já o seu fim conhecer simplesmente *o que é*, mas concluir *o que deve ser*, não bastará a observação porque no mundo da liberdade é frequente o desvio entre os actos e a lei a que se devem conformar. Contudo os princípios, donde estas ciências deduzem as suas leis ideais, assentam em grande parte na observação da natureza.

De facto para conhecer o fim do homem e o fim que deve propor-se em todos os actos, — o que é objecto da moral; para conhecer o fim da sociedade civil e as leis devem presidir às relações mútuas dos cidadãos, — o que é objecto do *direito civil;* para conhecer o fim do Estado, e, por conseguinte, determinar qual é num dado caso a medida da autoridade necessária e a liberdade possível, assim como as garantias a dar a uma e outra. — o que é objecto da *política;* é preciso, antes de mais nada, saber qual é a natureza real do homem, da sociedade civil e política, bem como as leis reais que as regem.

Partindo dos dados experimentais da psicologia e da sociologia, a *moral* chegará a determinar o destino humano, e, por consequência, a regra ideal dos actos humanos. Por seu turno, dos princípios estabelecidos em moral, é que o *direito* há-de deduzir o código das leis civis. E por fim, da sociologia, direito e moral e quase todas as outras ciências é que a *política prática* há-de lançar mão para cumprir a sua missão, tremenda pela sua imensidade.

Na *moral* falaremos do método que convém a esta ciência. Resta-nos expor aqui o método da história e das ciências sociais pròpriamente ditas.

SECÇÃO PRIMEIRA. — MÉTODO HISTÓRICO

CAPÍTULO I

A HISTÓRIA

ART. I. — Objecto da história

1. Em sentido amplo, a história abraça todas as manifestações da actividade humana consideradas na sua sucessão, desenvolvimentos e relações de mútua dependência. Existe deste modo uma história da literatura, da arte, da língua, e uma história das instituições políticas, económicas, jurídicas, etc.

No genuíno sentido da palavra define-se a história: *a ciência dos principais sucessos que constituem a vida política, económica, intelectual e moral dum povo, duma época ou de toda a humanidade.*

2. As duas auxiliares indispensáveis da história são: a *geografia e a cronologia.*

Antes de determinarmos o método que mais lhe convém, temos de justificar os direitos da história a ser considerada como ciência pròpriamente dita, visto que lhos têm contestado.

ART. II. — **Carácter verdadeiramente científico da história**

Objecta-se: a história tem por objecto o conhecimento de factos particulares e em certo sentido, únicos, porque os mesmos acontecimentos nunca se reproduzem em condições idênticas. Ora não há ciência do particular.

Objecta-se ainda: a ciência é conhecimento *certo pelas causas*. Ora a história não indaga as causas; é incapaz de formular verdadeiras leis e, além disso, nunca nos dá plena certeza; logo não merece o nome de ciência. — Estas objecções carecem de fundamento real.

§ 1. — **A história é verdadeira ciência.**

1. É certo que os factos históricos são factos particulares. Mas estes factos regem-se por determinadas causas e o conhecimento destas causas permite-nos remontar a algumas leis mais ou menos gerais. Não há dúvida que, em semelhante matéria, as causas são tão numerosas e complexas que o historiador pode sempre perguntar-se a si mesmo se atribuíu a cada uma o seu justo valor. Mas, embora não seja uma geometria inflexível, também não é simples sucessão de incidentes, sem outro vínculo além do capricho dos actores.

Os factos do passado contêm realmente, se soubermos distinguir o essencial do acessório, as linhas gerais do futuro.

2. Notemos, além disso, que nesta reconstituição do passado deve observar o historiador o método rigoroso, a crítica severa dos documentos e a imparcialidade escrupulosa, que são as condições indispensáveis da ciência digna deste nome.

3. Perguntemos agora: será verdade que os factos históricos não podem ser objecto de verdadeira certeza; «que a crítica mais sábia não atinge nunca, teòricamente ao menos, mais do que suma probabilidade»? Que «a certeza da história diminui sempre à medida que os acontecimentos se afastam do tempo em que vivemos? Para responder a estes escrúpulos basta perguntar se pode um homem instruído duvidar da existência de Napoleão I, da batalha de Aljubarrota, da tomada de Constantinopla pelos Turcos, ou ainda da existência de Júlio César e Alexandre Magno.

Um sucesso que deixou após de si vestígios profundos nos documentos escritos ou monumentos autênticos, matém, seja qual for a sua antiguidade, uma certeza tão inabalável como no promeiro dia.

§ 2. — A história é ciência moral.

1. Pelo seu *objecto*, visto que os factos que estuda são factos humanos, factos cujas causas são, em última análise, causas morais e psicológicas.

2. Pelo seu *método*, visto que a maior parte dos princípios em que se apoia são de ordem moral. A fé no testemunho supõe efectivamente que os homens são naturalmente honrados e inclinados à lealdade; *nemo gratis mendax*, ninguém mente sem motivo.

Logo, se a história possui toda a dignidade e interesse das ciências morais, é mister sabermos também tirar partido do género de provas de que é susceptível.

ART. III. — O método próprio da história

Como chegaremos ao conhecimento dos factos históricos?

1. Ainda que estes factos se neguem à observação directa, podem verificar-se *indirectamente* pelos vestígios que deixaram após si, e pelo testemunho dos que os viram.

A testemunha chama-se *ocular* ou *imediata* se por si mesma observou o facto que refere; *auricular* ou *mediata* se recebeu doutra testemunha o que afirma.

2. Ver-nos-emos, porém, na necessidade de admitir todos os testemunhos? Se a escolha se impõe, que regras deveremos seguir para reconhecer quais são dignos de fé?

É claro que a simples *análise* do testemunho não basta; porque, não tendo nenhuma relação necessária com o facto que enuncia, não é evidente em si mesmo.

3. Não encontrando a evidência intrínseca no testemunho, procurarei a evidência *extrínseca* na autoridade de quem a afirma; por outras palavras, assegurar-me-ei de que a testemunha é ciente e veraz.

O método, que dá as regras para conhecermos a ciência e veracidade da testemunha, que é em todo o rigor o método da história, chama-se **crítica histórica.** Define-se: *o conjunto das regras aptas para nos guiarem na apreciação dos testemunhos.*

4. A *crítica histórica* tomada no seu conjunto contém o exame de duas questões distintas:

a) Que crédito se deve dar aos diferentes intermediários por cujo meio se conhecem os factos históricos? Será acaso aquilo que chegou até nós precisamente o que eles depuseram pró ou contra, e será completo este testemunho? Tal é o objecto da *crítica das fontes.*

b) Uma vez reconhecido este testemunho como autêntico e completo, qual é o seu valor e autoridade? Tal é o objecto da crítica do testemunho pròpriamente dito.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA HISTÓRICA: CRÍTICA DAS FONTES

Os testemunhos relativos aos sucessos passados podem-nos ser transimtidos por *três fontes:*

1. A **tradição** ou transmissão *oral;*
2. Os **monumentos** ou transmissão *real* e material;
3. Os **documentos** ou transmissão *escrita.*

Compreende-se que cada forma de transmissão tenha as suas regras especiais de crítica; daí três espécies da *crítica das fontes.*

ART. I. — **Crítica da tradição**

1. Chama-se *tradição* a transmissão dos testemunhos feita oralmente, e fixada ulteriormente por meio dos monumentos ou escritos. Toda a narração, escrita mais dum século depois do acontecimento, pode considerar-se tradicional.

É sem dúvida este modo de transmissão o mais exposto a alterações e exageros; mas erraríamos se afirmássemos com Licke e Bayle que nunca pode originar verdadeira certeza. Quando muito podemos conceder que se deve sujeitar a crítica mais rigorosa.

2. Quanto às *regras* para apreciar o valor duma tradição, é precisso assegurarmo-nos:

a) De que os factos que constituem o seu objectivo são de *importância excepcional*; porque geralmente a tradição só vale para os sucessos capazes de impressionar vivamente o espírito dos povos;

b) De que é *ininterrupta;* porque a tradição histórica só tem valor quando lhe podemos seguir o rasto até às testemunhas oculares;

c) De que é *uniforme* ao menos nas suas linhas gerais, e não variou nos diferentes povos, de costumes e interesses diversos;

d) De que a *não contradizem* os monumentos mais estáveis da história;

e) Se, finalmente, num dado *momento*, esta tradição se recolheu nalguma obra, resta fazer a crítica desta obra, e ver o grau de confiança que nos merece.

ART. II. — Crítica dos monumentos

§ 1. — **Definição.** — Em sentido mais geral, entende-se por monumento qualquer objecto material que conserva dalgum modo o sinal dos acontecimentos passados e pode servir para os reconstituir. Tais são os arcos de triunfo, colunas, baixos-relevos, moedas, armas, etc.

A primeira condição do monumento é que subsista na sua *primeira identidade*. Assim uma inscrição de que apenas se possui a cópia, perde o valor de *monumento* para passar à categoria de simples *documento*.

Inversamente, certos pergaminhos e manuscritos oficiais e autênticos, conservados na sua primeira identidade, podem considerar-se como verdadeiros *monumentos* e serão criticados pelas mesmas regras: natureza do papel e da tinta, forma das letras, etc.

§ 2. — Regras da crítica dos monumentos.

1. Primeiramente temos de nos assegurar da sua *autenticidade*, certificando-nos de que verdadeiramente datam do *tempo* e *autor* a que se atribuem.

a) Chegaremos a essa convicção pela observação de seus caracteres *intrínsecos*, tais como a natureza dos materiais, o estilo, os processos de execução, o estado de conservação, etc.

É claro que um monumento que tem os caracteres duma época não pode ser anterior a esta época; mas pode-lhe ser posterior, porque uma forma antiga pode reproduzir-se ulteriormente (¹).

b) A autenticidade dum monumento determina-se também por certos caracteres *extrínsecos*. Investigar-se-á, por exemplo, se a história fala dele e o descreve; se a tradição local a seu respeito é constante e unânime; se não está em contradição com outros monumentos conhecidos como autênticos, etc.

2. Determinada a *autenticidade* do monumento resta certificar-nos de que diz a *verdade*. Assim o arco de Tito em Roma é evidentemente obra da adulação. Ali se lê: *Urbem Hierosolymam omnino intentatam delevit*, *destruiu a Cidade de Jerusalém que nunca fora conquistada;* ora é certo que já Pompeu a tomara; daí lhe veio o sobrenome de *Hierosolymarius* qua algumas vezes se lhe dá na história.

(¹) Foi assim que Champollion, descobrindo os nomes de Augusto e Tibério escritos em caracteres hieroglíficos nos muros do templo de Denderaah, pôde situar este monumento e o Zodíaco que o ornava nos primeiros anos da nossa era.

ART. III. — Crítica dos documentos escritos

É por esta forma que nos chega a imensa maioria dos testemunhos relativos aos acontecimentos passados.

Os documentos escritos são de duas espécies:

a) Os que se propõem expressamente conservar a lembrança dos sucessos passados: anais, memórias, biografias, histórias pròpriamente ditas, etc.;

b) Os que relatam certos factos sem nenhuma intenção de servirem à história: cartas, leis, julgamentos, escrituras de venda ou compra, etc.

§ 1. — **A autenticidade.** — A autenticidade do documento é a primeira questão que se deve resolver. É preciso inquirir se é verdadeiramente da época do autor a que se atribui.

Estabelece-se a *autenticidade:*

1.º **Pela crítica interna,** — isto é, pelos sinais *intrínsecos:*

a) O *estilo.* — A *linguagem* (vocabulário e sintaxe). — As fórmulas são precisamente aquelas que costumam encontrar-se neste género de documentos?

b) Concordam as ideias, as reflexões com o que por outro lado conhecemos do carácter, educação e profissão do autor?

c) Não fez acaso alusão a factos ou costumes notòriamente posteriores ao tempo em que vivia?

2.º **Pela crítica externa,** — isto é, por sinais *extrínsecos:*

a) Apresenta o documento na sua forma exterior os caracteres próprios da época e meio a que se atribui: escrita paleográfica, matéria em que está escrito, etc.? Este género de crítica, com a das fórmulas de estilo, quando se aplica aos *diplomas* e *cartas*, constitui o objecto da ciência chamada *diplomática.*

b) Figura este escrito nalguma lista autêntica das obras do suposto autor?

c) Porventura algum escritor posterior citou extractos dele ajuntando-lhes o nome do autor?

d) Por outro lado compreende-se que, se algum escritor anterior à suposta data da obra, dela fizesse menção, esta seria prova decisiva de que não é da época nem do autor a que se atribui.

— Suponhamos que está comprovada a autenticidade. Esta obra é verdadeiramente de Cícero. É porém *toda* e *ùnicamente* de Cícero? — Eis a questão de *integridade* ou antes de **integralidade.**

§ 2. — **Integridade do documento.** — Como remontar-nos da cópia que se possui ao original que já não existe?

1. Só há um meio: confrontar a edição que se tem debaixo dos olhos com outras edições. Se concordarem e, por outro lado, não tiverem bebido na mesma fonte, tudo leva a crer que a obra não se alterou. Se apresentam divergências, é mister segui-las de cópia em cópia até que se descubra a versão primitiva. Além disso, num texto importante e conhecido, as alterações ordinàriamente só recaem em pontos acessórios.

2. Se possuímos só uma cópia, nada mais nos resta que comparar as diversas partes entre si, rejeitando as que estiverem em desacordo com o conjunto; mas não podemos substituí-las senão conjecturalmente.

§ 3. — **Conclusão.** — Uma vez estabelecida a autenticidade duma obra, pode-se concluir que contém o verdadeiro testemunho deste ou daquele autor.

Se a história *só* tivesse por fim *saber o que os autores escreveram*, isto bastaria; mas o historiador quer saber se escreveram a verdade.

Inquirirá para este efeito se têm **autoridade,** isto é, *ciência* e veracidade, únicas garantias necessárias e suficientes da verdade do seu testemunho.

CAPÍTULO III

A CRÍTICA HISTÓRICA: CRÍTICA DO TESTEMUNHO

Antes de empreender este inquérito, convém examinar sumàriamente o teor do testemunho, para ver se vale a pena proceder ao seu exame, e qual será a natureza deste exame.

ART. I. — **Exame preliminar do testemunho**

1. Embora nunca se apresente o testemunho com a evidência intrínseca que o faz admitir sem mais exame, pode acontecer que traga consigo as provas da sua falsidade, que nos leva a rejeitá-lo *a priori*. Tal seria o caso do facto aduzido ser evidentemente contraditório ou notòriamente impossível.

2. Contudo, a verosimilhança é noção essencialmente subjectiva, visto que cada um chama verosimilhança ao que parece estar

de acordo com as ideias que tem no espírito (¹). Só podemos dizer que quanto mais inverosímil um facto parece, maior direito e dever temos de sermos circunspectos na apreciação da autoridade de quem o afirma. (Acerca da crítica dos factos *miraculosos*, veja-se o *Cours*, I, pág. 638).

3. Requere-se ainda o exame prévio do testemunho para saber sobre que ponto deve recair principalmente a investigação e o grau de severidade com que devemos proceder. Compreende-se, com efeito, que esta investigação deva diferir notàvelmente, segundo se trate dum testemunho *histórico*, respeitante a um sucesso importante público e fácil de verificar, ou dum testemunho *científico* que supõe estudo e competência especiais.

ART. II. — **Exame do testemunho**

A crítica do testemunho reduz-se pois, em última análise, a examinar se a testemunha diz a verdade.

Notemos que o homem pode enganar-se ou querer enganar: o erro e a mentira são os dois vícios que podem deturpar o valor do testemunho.

A testemunha *terá ciência e veracidade?* Ao exame destas duas perguntas se reduz a crítica do testemunho, visto que são as duas condições da *autoridade* da testemunha.

Como nos certificaremos destas duas condições e que regras havemos de seguir para avaliar a autoridade duma testemunha? Podem apresentar-se dois casos: ou há apenas uma testemunha ou várias.

§ 1. — **Uma só testemunha.** — 1. Certificamo-nos da sua ciência e competência examinando três coisas:

a) As suas aptidões *intelectuais:* instrução, penetração de espírito e grau de credulidade;

b) Inquire-se se a questão de que se trata estava ao seu alcance e era de tal natureza que a interessasse;

c) Enfim se estava em condições de a conhecer.

2. Certificamo-nos da sua *sinceridade:*

a) Examinando o carácter moral:

(¹) Certa vez um rei de Sião zombou de uns viajantes que lhe falavam do gelo, parecendo-lhe uma contradição a ideia da água sólida. — Da mesma maneira, por muito tempo rejeitou-se como inverosímil o facto das pedras caídas do céu. No fim do século XVIII, a Academia das Ciências de Paris, tinha até decidido não mais aceitar memória alguma sobre o assunto. E contudo a existência dos aerólitos é hoje um dos factos mais bem provados. É o caso de relembrar a frase de Arago: «Aquele que, fora das matemáticas puras, pronuncia a palavra *impossível*, carece de prudência».

b) Inquirindo sobretudo se na questão de que se trata houve algum interesse em desnaturar a verdade.

Acontece com frequência que, depois de um exame muito minucioso, não se obtém em algum destes pontos senão simples probabilidade. Neste caso, o testemunho isolado, por não poder ser verificado por outros, não é decisivo nem para estabelecer a verdade nem para condenar um acusado.

§ 2. — **Várias testemunhas.** — Podem dar-se duas hipóteses; ou estão de acordo ou se contradizem.

1. Se as testemunhas estão de *acordo*, se os seus testemunhos não foram colhidos na mesma fonte, e se este acordo se não pode explicar por nenhum interesse comum ou combinação prévia, nesse caso a razão da sua unanimidade só pode ser a verdade do facto que asseveram.

2. Se as testemunhas *se contradizem*, avaliam-se e sobretudo pesam-se os testemunhos isolados segundo as regras duma única testemunha, e colocamo-nos do lado dos que apresentarem maiores garantias de ciências e sinceridade, embora sejam menos numerosos.

Devemos notar que o número das testemunhas é mais garantia de veracidade que de ciência; e por isso é particularmente decisivo nos testemunhos históricos.

Além disso, compreende-se que em história, mais ainda que nas ciências físicas, seja por vezes impossível, apesar de todas as precauções, chegar a verdadeira certeza; é então forçoso contentar-nos com maior ou menor probabilidade e limitar-nos à hipótese.

§ 3. — **Conclusão.** — As regras da crítica do testemunho apresentam frequentemente grandes dificuldades de aplicação:

a(Por causa da *complexidade* das operações físicas e mentais que entram na observação dum facto, embora simples, por parte da testemunha.

b) Por causa do *género literário* que adoptou e será às vezes difícil discernir;

c) Por causa dos *perigos do erro* que lhe podem falsear o testemunho: lapso de memória, exagero inconsciente, apresentação dum só aspecto da questão; paixões diversas mais ou menos conscientes que nele deformam o sentido da verdade; desejo de agradar, desculpar-se, vingar-se; tendência ao maravilhoso levada por vezes até à mitomania, etc. (Acerca do valor e uso do *argumento negatico*, vejo o *Cours* I, págs. 642-643).

CAPÍTULO IV

A COMPOSIÇÃO DA HISTÓRIA

A crítica dos documentos coloca-nos em presença dos factos devidamente verificados. Mas isto não basta ao historiador, se quiser fazer obra de ciência:

a) Deve descobrir-lhe as relações de mútua dependência e agrupá-los remontando às causas que os explicam. Tal é objecto da *história* pròpriamente dita.

b) Pode passar do conhecimento destas causas à determinação das leis gerais que regem a vida social da humanidade. É o que faz a *ciência social*, de que falaremos mais adiante.

c) Pode enfim aspirar a descobrir o plano de conjunto, a missão e o destino dos povos; e, reduzindo à unidade todos os acontecimentos deste mundo, fazer como que a *filosofia da história*. — Estes são os diferentes estádios da ciência histórica.

ART. I. — **A história pròpriamente dita**

§ 1. — Missão do historiador na composição da história. — Ao historiador que está em posse de factos e testemunhos autênticos apresentam-se dois problemas:

a) Deve *suprir a insuficiência dos testemunhos;*

b) Deve *determinar a ligação e o encadeamento dos factos.*

1. Por maior que seja a abundância dos documentos, sempre é necessário preencher alguma lacuna, a fim de reconstituir a série dos acontecimentos, segundo os dados que se possuem.

Por outro lado «solicitar suavemente os textos, como diz E. Renan, até chegarem a unir-se e a formar um conjunto em que todas as partes estejam fundidas com felicidade», é método fantasista que lembra a demasiada liberdade da ciência *a priori.*

Só nos fica, pois, o recurso à *hipótese.* Como o naturalista que tenta reconstituir uma espécie desaparecida, o historiador pode e deve recorrer à hipótese para preencher as lacunas do documento positivo. É seu dever fazê-lo com prudência sobre fundamentos sérios e indicar cuidadosamente nas suas conclusões, o que tira dos documentos e o que lhes ajunta.

2. O historiador deve em seguida dar a conhecer as causas, revelar os motivos e os móveis ocultos dos sucessos que narra. É o aspecto mais árduo da sua tarefa; pois a maior parte das vezes as causas são muito complexas.

O historiador deverá pois fazer, em certa medida, a psicologia de todo o povo, ou pelo menos das personagens que mais influiram nos seus destinos, a fim de destrinçar as ideias, as intenções, as paixões que provocaram os acontecimentos que refere.

Já se vê que há neste trabalho combinação delicadíssima de imaginação e erudição, de arte e ciência, que faz que a história, a pesar de absolutamente certa nas suas linhas gerais, seja de todas as ciências a que nos factos de segunda ordem deixa campo mais vasto à probabilidade.

§ 2. — **Diferentes modos de escrever história.** — 1. Um é o modo dos antigos que na narração dos factos davam grande importância ao desejo de *agradar* ou *moralizar*. É o de Tito Lívio, o dos cronistas medievais e o da maioria dos historiadores da Renascença.

2. Oposto a este é o modo moderno, que tende a fazer da história uma simples questão de *erudição*. Aqui o historiador só visa a instruir pela exposição impessoal e rigorosamente objectiva dos factos. Tem por isso a presunção de apenas proceder à força de documentos, deixando ao leitor o cuidado de julgar por si mesmo sobre os documentos autênticos.

3. O ideal é fundir estes dois processos, ou melhor, completá-los mùtuamente. «Toda a recomposição histórica, diz Agostinho Thierry, é ao mesmo tempo obra de arte e de erudição».

ART. II. — **A filosofia da história**

Quando o historiador, abrangendo num olhar todos os séculos e países, tente reduzir à unidade de causa ou fim todos os acontecimentos do mundo, faz o que se pode chamar a *filosofia* da história.

§ 1. — **Seu princípio.** — 1. Assim entendida, a filosofia da história parte do princípio incontestável, que acima das causas particulares, acima das vontades livres, e acima das grandes leis sociais, existe uma lei suprema que domina o conjunto dos acontecimentos para os dirigir a um fim único. O estudo deste fim último, desta lei suprema, constitui o objecto próprio da filosofia da história.

2. Este problema é seguramente o mais vasto que se pode conceber; mas, a não ser que se negue a Providência divina ou a liberdade humana, ninguém possui o direito de o julgar quimérico.

Ora, negando a intervenção de Deus nos negócios humanos, o *deísta* entrega o mundo ao acaso. Por outro lado, negando a liberdade, o *determinista* faz da história pura geometria, encadeando os acontecimentos com uma necessidade inelutável, como outros tantos teoremas que se demonstram.

§ 2. — **Qual é este plano e qual é esta lei?** — É sobretudo neste ponto que se dá largas ao espírito sistemático. A questão tem sido encarada sob dois pontos de vista.

1. Uns fixaram-se mais na lei de movimento da história, e na *causa* que termina, em última análise, todos os acontecimentos que entretecem.

a) Vico apresenta como razão última a *natureza humana*, que permanecendo idêntica, executa fatal e periòdicamente as mesmas revoluções. Aproximam-se desta explicação a de A. Comte e a sua lei dos três estados.

b) Herder explica a diversidade dos acontecimentos históricos pela *natureza exterior*, que faz as aptidões, que modifica as ideias, e por conseguinte, os actos. Taine também pretendeu explicar a diversidade dos sucessos e dos caracteres pela *raça*, *meio e tempo*.

2. Outros pensadores fixaram-se não já na pretensa causa eficiente, mas no *fim* da história e no termo supremo para onde convergem todos os sucessos humanos. Bussuet, na esteira de Santo Agostinho (Cidade de Deus), não teme tratar este problema. O seu génio mostra-lhe Deus a conduzir tudo em vista do acontecimento do Redentor, da fundação e do triunfo definitivo da Igreja. E de facto, quando se crê na Encarnação do Verbo, como é que se pode admitir outra solução?

SECÇÃO SEGUNDA. — AS CIÊNCIAS SOCIAIS

A Sociedade, tal como o homem, dá origem a duas ciências muito distintas, conforme se estuda *como é em si*, a fim de formularmos as leis reais, ou *como deve ser*, para deduzirmos as leis ideias a que se deve conformar. A segunda categoria pertence a **sociologia,** ou **ciência social** pròpriamente dita e a **ciência política.**

A ciência social distingue-se da ciência política por se ocupar do estudo das questões fundamentais da sociedade, consideradas anteriormente a qualquer organização política; ao passo que a segunda trata das instituições mais ou menos positivas estabelecidas pelos governos. Assim, as questões relativas à religião, à família, ao trabalho, à propriedade, etc., são pròpriamente questões sociais; as que se relacionam com a legislação civil, regime dos impostos, constituição do país, etc., são questões políticas.

CAPÍTULO I

MÉTODO DA SOCIOLOGIA

ART. I. — Natureza e processos da ciência social

§ 1. — **Natureza.** — A ciência social ou sociologia pode definir-se: *A investigação das leis que regem os factos da vida social da humanidade.*

— *Como entender porém estes factos da vida social?*

Todos reconhecem que Augusto Comte foi o verdadeiro fundador da sociologia. Chama-lhe *física social* e aponta-lhe como objecto estudar as instituições e manifestações da vida social, assim como as variações e transformações destas mesmas instituições *(leis dos Estados)*. Para ele a Sociologia pertence ùnicamente à ciência positiva, do mesmo modo que a *física*. — Os Evolucionistas, Spencer e Schaeffle, identificando as sociedades a organismos vivos, consideraram a Sociologia como parte da *Biologia*. — Mais recentemente filósofos contemporâneos, Tarde por exemplo, quiseram fazê-la reentrar na *psicologia*, porque, dizem, os factos sociais não passam de factos psicológicos que se reproduzem e propagam por *imitação*.

Basta dizer que, embora se admita geralmente a definição que demos da sociologia, contudo os principais mestres desta nova ciência estão longe de chegar a um acordo sobre o seu alcance.

Tentemos, pois, determinar-lhe o objecto.

§ 2. — **O objecto da sociologia: o Facto social.**

1. Não há dúvida que os factos sociais são factos psicológicos; todavia resultam não só da natureza do indivíduo mas também da sua incorporação numa sociedade. Por conseguinte, considerar-se-ão como *factos sociais* as maneiras de pensar, os modos de actividade, os usos, costumes, leis, instituições... que devem a sua origem ou pelo menos o seu desenvolvimento à influência da multidão sobre o indivíduo, e ao mesmo tempo dizem respeito ao indivíduo como membro da sociedade. O facto social, no sentido completo da palavra, é sem dúvida *produto*, e resultante da sociedade; é também um factor que *reage* sobre a sociedade como tal (1).

---

(1) Durkheim, um dos sociólogos contemporâneos mais conhecidos retém apenas um destes dois elementos na sua definição do facto social: «É facto social toda a maneira de proceder, fixa ou não, que pode exercer no indivíduo influência exterior». Parece-nos incompleta esta concepção. Discuti-la-emos na moral social.

A aquisição dum objecto determinado, o género de cozinha de uma família abastada são factos que dependem de antecedentes sociais, mas que interessam ùnicamente o indivíduo e não exercem influência na sociedade: não são factos sociais. Porém, o regime da propriedade individual ou colectiva, a abundância, a qualidade ou, pelo contrário, a escassez dos mantimentos são função do estado social e interessam no mais alto grau à ordem social e ao porvir da raça. São factos sociais. Também o são o duelo e o divórcio.

2. Estes factos são tão variados como complexos. Podem-se dispor em diferentes grupos, conforme se relacionam com a organização da família ou da sociedade civil, com as instituições políticas e económicas, com a religião, costumes, línguas, artes, ciências, etc.

3. Os factos sociais estão submetidos a duas espécies de leis:

a) **Leis de coexistência.** — São as que exprimem as relações de coordenação e subordinação necessárias entre os diferentes órgãos sociais, e ao mesmo tempo são as condições de equilíbrio das sociedades.

b) **Leis da sucessão.** — São as que regem o movimento e a volução das sociedades e têm o carácter de verdadeiras leis de causalidade.

Para empregar a terminologia de Comte, as primeiras constituem o objecto da *estática social*, e as segundas o da *dinâmica social*.

4. Todas estas leis são de extrema complexidade e a sua determinação exige, por vezes, o concurso de todas as ciências e o emprego de todos os métodos (¹).

Os factos sociais apresentam ainda outra dificuldade a saber, que além das causas constantes e regulares é preciso contar com algumas causas acidentais, cujo efeito e influência não podemos prever nem calcular; tais são, por exemplo, uma grande descoberta ciêntífica, a aparição de um génio, um grande crime ou uma dedicação extraordinária. Além disso, já dissemos que a intervenção da liberdade humana introduz sempre nos factos sociais

---

(¹) Citemos apenas um exemplo. Queremos conhecer as causas do despovoamento da França? — Neste caso temos de distinguir, causas *morais* e *religiosas*, tais como o egoísmo, o amor excessivo do bem-estar, o enfraquecimento das crenças; e causas *económicas*, tais como o luxo, impostos, o regime testamentário, etc. É preciso analisar todas estas influências; e como por outro lado existe a impossibilidade de isolar estas causas ou de fazer avariar artificialmente a sua intensidade respectiva, compreende-se a dificuldade quase insolúvel que apresenta semelhante problema (Veja-se *A família*).

um elemento de indeterminação, que não permite formular-lhe rigorosamente as relações (¹).

§ 3. — **Método da sociologia.** — É forçoso reconhecer que esta ciência, é ainda muito recente, e que o seu objecto, quadros e processos ainda não se fixaram definitivamente.

1. Sabemos ùnicamente que o seu método é *indutivo*, pois o conhecimento dos factos tem de preceder necessàriamente o estudo das leis. Começar-se-á, pois, por ajuntar o maior número possível de factos não sòmente pela observação directa mas também pela história. Em seguida, depois de analisados cuidadosamente, procurar-se-á determinar-lhes as relações causais por meio dos metodos conhecidos, de *concordância*, *variações concomitantes*, etc., sem nos esquecermos que extrair-lhes quanto possível o elemento quantitativo com o auxílio de estatísticas.

2. Por **estatística** entende-se a enumeração dos factos sociais de determinada ordem realizados num dado período.

As estatísticas são o instrumento indispensável das ciências sociais; porque as leis sociais não se revelam senão nos factos tomados por junto. Contudo, uma lei social não fica provada só pelo facto de dois grupos de fenómenos variarem correlativamente; temos ainda de assegurar-nos da permanência constante de todas as outras circunstâncias. Aqui reside a dificuldade de interpretar correctamente os dados estatísticos.

3. Dever-se-á finalmente reccorrer à *dedução* como meio de verificação. Deste modo chegaremos, senão à certeza absoluta, cuja aquisição é impossível nestas ciências, pelo menos a grande probabilidade.

ART. II. — **Relações da história e das ciências sociais**

Estas duas espécies de ciências prestam-se serviços múltiplos e recíprocos.

(¹) Notemos porém que os factos sociais são susceptíveis de certo determinismo, que, embora não seja de necessidade e rigor absolutos, permite contudo generalizar com relativa segurança.

Com efeito, se bem que o homem individual, é livre, contudo já não sucede rigorosamente o mesmo com o homem tomado colectivamente. Um indivíduo tem certamente liberdade para acender o fogo e mudar de fato quando lhe apetecer; mas, se se trata duma aglomeração de homens, podemos estar certos que mudarão de fato e acenderão ou apagarão o fogo consoante as variações de temperatura. Há nisto uma lei rigorosa de que os comerciantes se sabem aproveitar.

Eis o motivo por que, nas ciências sociais e políticas, que têm por objecto principal os actos não dos indivíduos isolados, mas das multidões, e os interesses não dos particulares mas das comunidades, as conclusões que apenas seriam aproximadas ou duvidosas a respeito dos indivíduos, tomados separadamente, podem adquirir certo valor universal.

§ 1. — Utilidade da história para as ciências sociais

1. Seguindo o processo indutivo, as ciências sociais devem partir necessàriamente do conhecimento exacto dos factos sociais. Ora, sendo pouquíssimos os que nos fornece a observação directa, é forçoso recorrer ao testemunho do passado.

2. Com efeito, toda a história é para o sociólogo uma imensa experimentação retrospectiva. A história das legislações passadas lança viva luz sobre as noções fundamentais do direito; a história dos factos económicos, dos sistemas postos em prática em matéria de empréstimos, impostos, tratados de comércio, etc., cada reforma introduzida na educação tradicional ou no regime penal dum povo, constituem outras tantas experiências cujos resultados importa notar cuidadosamente.

3. Além do conhecimento material das instituições e factos sociais passados, permite-nos ainda a história compreendê-los e apreciar-lhes o valor exacto, colocando-os de novo no meio que os tornou possíveis.

4. Ajuntemos ainda que a história, pondo em relevo certas condições morais e políticas, sem as quais um povo não poderia ser grande nem forte, serve também para estabelecer as bases positivas da verdadeira ciência social.

§ 2. — Utilidade da sociologia para a história.

Por muito tempo, os historiadores limitaram-se a falar-nos das guerras, tratados, grandes homens, acontecimentos externos e excepcionais das nações. O que sobretudo nos deve interessar, o que sobretudo nos importa conhecer, são os factos íntimos e regulares da vida dos povos. Trata-se de fazer reviver sob os nossos olhares todo o seu estado social, porque nele encontraremos a razão profunda dos acontecimentos históricos pròpriamente ditos.

CAPÍTULO II

MÉTODO DA CIÊNCIA POLÍTICA

A ciência política propõe a solução de dois problemas perfeitamente distintos:

1.º Conhecer o ideal dum Estado bem organizado: é o objecto da **política teórica;**

2.º Escolher os meios mais apropriados para aproximar deste ideal determinada sociedade: é o objecto da **política prática.**

§ 1. — **Política teórica.** — 1. A política teórica começará por estudar a *natureza* do Estado, as suas leis, de existência, orgãos necessários, etc., em vista de determinar o *fim* para o qual deve tender, assim como as condições necessárias para o atingir.

Para determinar a natureza e o fim dum bom povo é preciso começar pela observação. Querer aqui raciocinar ùnicamente *a priori* e desprezar a experiência, como fez Platão, seria expor-nos a acabar como ele em quimera e utopia.

2. Uma vez determinados a natureza e o fim, é preciso encontrar pela dedução as consequências que deles derivam relativamente aos direitos e deveres respectivos do Estado e dos cidadãos. Compreende-se, com efeito, que estes direitos e deveres serão muito diferentes conforme se fixar ao Estado como fim, a prosperidade material da comunidade, ou a aquisição da virtude, ou a protecção dos direitos.

§ 2. — **Política prática.** — A missão da política prática é muito mais complexa. Consiste em aplicar as leis da sociologia a uma sociedade determinada para a aproximar o mais possível do ideal fixado pela teoria.

1. O homem político deverá, pois, primeiramente conhecer a fundo o valor dos diferentes meios de que dispõe. Para este fim, estudará as diversas formas de governo, para saber qual resolve melhor o problema político; analisará os diferentes sistemas de impostos, sanções, processo criminal, legislações civil e comercial, etc., para descobrir as vantagens e inconvenientes de cada um.

2. Passará depois ao exame aprofundado da sociedade em que deve actuar, a fim de conhecer os progressos de que é capaz e as reformas que poderá ou não suportar; quais as imediatamente realizáveis, quais devem ser adiadas. Pode muito bem acontecer que um sistema de governo em si mesmo excelente, ou um meio de sua natureza eficassícimo, não tenham aplicação numa sociedade, dado o seu temperamento especial, recursos actuais e antecedentes, ou circunstâncias particulares em que se encontra.

Já se vê quanta prudência, tacto e saber são necessários ao homem de Estado para resolver este problema, formidável pela sua complexidade: sendo dados a população, os costumes, a religião, a situação geográfica, as relações políticas, a história, a riqueza, as boas e as más qualidades de uma nação, encontrar as leis que lhe convêm.

Tanto mais que, apesar de toda a sua ciência e prudência, raramente pode contar com a infalibilidade dos meios que emprega: dado que circunstâncias imprevistas podem baldar-lhe os cálculos e frustrar-lhe os esforços.

Por todas estas razões, a política prática pode considerar-se não tanto como ciência pròpriamente dita, ainda que as suponha quase todas, mas com *arte* e a mais difícil das artes.

LIVRO TERCEIRO

LÓGICA CRÍTICA

Enumerámos até aqui os meios e os processos para atingir a verdade.

Contudo, apesar do emprego inteligente destes processos e métodos, o homem é sempre falível. Não só ignora muitas coisas, mas também se engana com frequência; ora, enganar-se é tomar o falso pelo verdadeiro; daí a necessidade de estudar a natureza da verdade e do erro e indicar os sinais que os distinguem. Eis o objecto da *Lógica Crítica.*

CAPÍTULO I

A VERDADE

§ 1. — Natureza da verdade.

A verdade não é uma coisa: este livro, esta mesa não são verdades; mas *dizer*, *pensar* que este livro existe, ou esta mesa é preta, é dizer e pensar verdades.

A verdade consiste essencialmente em julgar que as coisas são o que na realidade são: «Dizer que é, o que é, e que não é, o que não é, eis a verdade», diz Aristóteles. Pode por isso definir-se: *uma relação de conformidade entre o que o espírito julga, e o que é.*

§ 2. — Verdade lógica e verdade ontológica.

A verdade supõe, portanto, três coisas: *objecto* que se apresenta à intiligência (1), a *inteligência* que julga e a *relação de conformidade* entre o juízo e o objecto.

---

(1) Consistindo também o conhecimento *sensível* na assimilação vital do objecto conhecido pelo sujeito conhecedor, pode dizer-se em certo sentido verdadeiro ou falso; contudo não é *pròpriamente* verdadeiro nem falso senão enquanto é o princípio do acto pelo qual o sujeito toma posse consciente da verdade. Como este acto está reservado só à inteligência, a relação da verdade existe apenas entre a inteligência e o objecto.

1. É o objecto que se deve conformar com a inteligência, ou a inteligência com o objecto? Temos de distinguir.

É evidente, por exemplo, que a estátua preexistiu como idéia na inteligência do escultor que a fez, e que para existir teve de se conformar mais ou menos com esta ideia. Pelo contrário, para o espectador, a ideia de estátua é que deve conformar-se à estátua. O mesmo sucede com a verdade.

Para nós, espectadores das coisas, os juízos só são verdadeiros enquanto se conformam com os objectos; mas para Deus, criador de tudo quanto existe, são os objectos que se conformaram com as ideias segundo as quais todas as coisas se fizeram. Como diz Bossuet, *nós vemos as coisas porque elas são; para Deus, as coisas são porque Ele as vê.*

2. Há pois duas espécies de verdades.

a) A verdade **lógica,** isto é, a verdade dos nossos *conhecimentos*, que consiste na conformidade da nossa inteligência com o objecto.

b) A verdade **ontológica,** ou por outras palavras, a verdade das *coisas*, que consiste na conformidade das coisas com a inteligência divina.

3. Daqui se segue que tudo quanto existe, é por isso mesmo, ontològicamente verdadeiro; porque, criando Deus os seres precisamente tais como os vê e quer, não poderia existir coisa alguma que não fosse perfeitamente conforme com a sua ideia. Pode, pois, definir-se a verdade objectiva ou ontológica: *o que é.*

— A verdade ontológica pertence à metafísica; aqui só nos ocuparemos da verdade lógica.

CAPÍTULO II

A VERDADE LÓGICA E O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

ART. I. — A verdade nas diversas operações intelectuais

Definimos a verdade do conhecimento ou verdade lógica, *a conformidade da inteligência com o que é*, isto é, com o objecto. Todos os actos pelos quais a inteligência se conforma com os objectos serão por isso mesmo, cada um a seu modo, susceptíveis de verdade lógica.

§ 1. — A verdade no conhecimento intuitivo.

1. Já vimos (págs. 121 e segs.) como todo o nosso conhecimento intelectual se funda nas intuições imediatas absolutamente

infalíveis da *consciência*. — Há outro sentido da palavra *intuição*, sentido vago que se aplica a todas as operações do espírito, que pelo seu carácter directo, bem como pela impressão de verdade e de firmeza imediatas que produzem, se assemelham às intuições pròpriamente ditas da consciência.

2. Eis o motivo por que importa distinguir cuidadosamente os dois sentidos da palavra intuição:

a) As intuições dadas no facto consciente, apesar das tentativas de dúvida produzida pelas objecções *puramente abstractas*, deve-se dar toda a confiança: atingem o fundo do ser e do pensamento.

b) Das outras, apesar da sua firmeza aparente, deve fazer-se um exame sério acomodado aos seus diferentes objectos. Estas últimas intuições são apenas o conhecimento *discursivo* ainda imperfeito e não criticado.

§ 2. — A verdade no conhecimento discursivo.

1. **A verdade no juízo e no raciocínio.** — No juízo e no raciocínio o espírito possui conscientemente esta verdade: pelo facto de ter consciência de afirmar ou negar o predicado do sujeito, o espírito sabe que julga, e afirma *implicitamente na sua operação* que considera este juízo como verdadeiro e, por conseguinte, que ele próprio está actualmente de posse da verdade (1).

2. **A verdade na ideia ou conceito.** — Vimos mais acima que pelo simples conceito o espírito se limita a apreender o objecto sem dele nada afirmar ou negar . O conceito pode dizer-se *verdadeiro* se é conforme com o seu objecto, — dir-se-ia *falso* no caso contrário; — mas a ausência de afirmação e negação que o preserva do *erro* pròpriamente dito, impede-o em compensação de se elevar até à verdade lógica em todo o sentido da palavra. Eis o motivo por que em vez de se falar da *verdade* do conceito, se prefere ordinàriamente empregar a expressão *valor objectivo* do conceito.

— O valor objectivo da ideia ou conceito traz consigo problemas especiais, cuja solução daremos no presente capítulo. O conjunto destes problemas constitui o que desde a Idade Média se chama o **problema dos universais.**

---

(1) Notemos que esta persuasão implícita de possuir a verdade, tanto tem lugar nos juízos e raciocínios verdadeiros como nos *falsos*. — A falsidade dum juízo ou raciocínio consiste até essencialmente em que o espírito se crê, errôneamente, de posse da verdade lógica.

ART. II. — **O problema dos universais**

§ 1. — **Sentido da questão.** — Vimos em Psicologia (págs. 112 e seg.), que a ideia é *abstracta* e *geral*, e que todo o objecto *real* é necessàriamente *concreto* e *singular*. — Daqui nascem dois problemas:

a) Como pode a ideia abstracta, quando isola mentalmente o objecto da sua existência e das determinações particulares que o constituem na sua realidade concreta, representá-lo com verdade?

b) Como pode a ideia geral, essencialmente *comunicável e indiferente* a várias realizações singulares, representar com verdade um objecto essencialmente *incomunicável* na sua singularidade?

§ 2. — **Solução.** — 1. A melhor maneira de resolver estes problemas é mostrar, como fizemos em Psicologia, a génese da ideia abstracta e geral. Das explicações dadas então, vê-se claramente que sem dúvida o espírito, ao conceber a ideia abstracta e geral, dá ao objecto um *modo ideal* de existência diferente do que ele possui em si mesmo; não obstante o *conteúdo objectivo* desta ideia, se foi bem abstraída, só representa o que constitui realmente o objecto como é em si mesmo.

2. O conceito, como dizem os escolásticos, é conforme com o objecto segundo *o que* representa, não segundo *o modo* com que o representa, *secundum id quod repraesentat*, *non vero secundum modum quo repraesentat*. O conceito abstracto de *homem*, por exemplo, verifica-se quanto ao seu conteúdo objectivo *(id quod)* em Pedro, Paulo, etc., porque cada um destes indivíduos é verdadeiramente *animal racional*; mas estas duas notas encontram-se em Pedro e em Paulo unidas ìntimamente a outras que o conceito não nega, mas de que prescinde ou faz *abstracção*. Por outra parte, por isso mesmo que são abstractas, estas notas «animal racional» não encerram nenhum dos caracteres singulares próprios de um indivíduo como tal, com exclusão de outros caracteres, que são a razão por que Pedro tem este corpo e esta alma, ao passo que Paulo tem aqueloutro corpo e aqueloutra alma: ao contrário dessas notas singulares, as notas «animal racional» apresentam-se ao espírito como capazes de representar um número ilimitado de indivíduos semelhantes a Pedro e Paulo. O *modo* de ser das notas «animal racional» não é, pois, o mesmo no pensamento e na realidade. Isso porém em nada prejudica o valor objectivo do conceito de homem, porque o espírito só intenta aplicar ao objecto real o conteúdo objectivo *(id quod)* e não o modo abstracto e universal *(modus quo)* do conceito.

3. Esta solução que hoje nos parece tão simples, só abriu caminho através de vários séculos de discussão. (Vejam-se no

Cours I, págs. 664-677, as principais opiniões falsas ou incompletas que apareceram sobre esta questão; assim como o *Apêndice* sobre a verdade no conhecimento *discursivo* e *intuitivo).*

CAPÍTULO III

DIVERSOS ESTADOS DO ESPÍRITO EM PRESENÇA DA VERDADE

A inteligência humana tende naturalmente para a verdade; sendo porém imperfeita nem sempre a atinge; e, quando a atinge, é quase sempre de modo imperfeito. Podem-se, portanto, distinguir vários estados da inteligência com respeito à verdade.

1. A verdade pode estar para a inteligência como se não existisse: é o estado de **ignorância.**

2. A verdade pode entrever-se como simplesmente *possível:* é o estado de **dúvida.**

3. A verdade pode atingir-se como *provável:* a inteligência está neste caso no estado de **opinião.**

4. A verdade pode atingir-se com plena *evidência:* é o estado de **certeza.**

5. A verdade, presente ao espírito no caso da *certeza*, pode ter sobre ele diversas influências *psicológicas* e requerer por conseguinte, processos de *crítica* diferentes. — Sob este ponto de vista distinguiremos a **ciência** e a **crença** e consagraremos a esta última um capítulo especial.

6. Finalmente, a verdade pode ser desconhecida, negada ou afirmada diferente do que é: é o estado de **erro.**

Aprofundemos bem o sentido e valor destas distinções.

Dissemos que em si e ontològicamente não há senão coisas verdadeiras. Contudo, a verdade pode aparecer-nos mais ou menos claramente.

Eis a razão por que o mesmo objecto para mim duvidoso, pode muito bem ser certo para outro, mais bem dotado ou mais bem colocado para o ver. É claro que para a inteligência perfeita toda a verdade é por isso mesmo evidente, e as palavras *duvidoso* ou *provável* já não têm sentido.

ART. I. — A ignorância

1. **A ignorância** é *o estado puramente negativo do espírito, que consiste na ausência de todo o conhecimento relativamente a qualquer objecto:* daqui se segue a impossibilidade de negar ou afirmar alguma coisa a seu respeito.

2. A ignorância é *vencível* ou *invencível*, conforme está ou não em nosso poder fazê-la desaparecer.

3. Por sua vez, a ignorância vencível é *culpável* ou *desculpável*, conforme tivermos ou não o *dever* de a vencer.

ART. II. — A dúvida

1. A **dúvida** é o *estado de equilíbrio do espírito entre duas asserções contraditórias.*

Na dúvida apreende-se a verdade como simplesmente *possível;* por isso o espírito na falta de dados positivos abstém-se de qualquer afirmação.

Segue-se que a dúvida não admite graus.

2. Distinguem-se quatro espécies de dúvida:

a) A dúvida *pura* e *simples*, que o bom senso vulgar aconselha quando o espírito não tem nenhuma razão para negar ou afirmar.

b) A dúvida *reflexa*, na qual o espírito, depois de ter pesado as razões pró e contra e vendo que se equilibram, se abstém de toda e qualquer conclusão.

c) A dúvida *metódica*, que é a suspensão voluntária e provisória do juízo acerca de uma proposição tida até então por certa, a fim de lhe verificar a certeza, submetendo-a a novo exame.

d) A dúvida *universal* e *sistemática* dos cépticos não passa de uma negação de toda a certeza e da própria razão. (Veja-se na Metafísica, o *Cepticismo*).

ART. III. — A opinião e a probabilidade

§ 1. — **Natureza.** — 1. A **opinião** *é o estado do espírito que afirma com algum temor de se enganar.* Há razões para afirmar, mas há também razões para negar; as primeiras parecem mais fortes sem contudo destruirem as outras.

Não se deve confundir a opinião com a *suspeita* e o *preconceito.*

A opinião supõe um juízo, embora mais ou menos tímido; a suspeita não é juízo mas tão sòmente *tendência* a julgar.

O *preconceito* é um juízo feito *sem exame* suficiente e, como tal, mais ou menos irracional; pelo contrário, a opinião será racional, se, ao afirmar, tomar em consideração as razões que há para negar.

2. A **probabilidade** é a *luz imperfeita com a qual a verdade aparece com frequência ao espírito e nele determina o estado de opinião.* Dizemos: *isto* é provável e eis a *minha* opinião.

A probabilidade é susceptível duma série de graus que a aproxima indefinidamente da certeza, sem nunca a atingir; porque, por mais leve que seja, o receio de engano que acompanha sempre a opinião, torna-se incompatível com a verdadeira certeza.

§ 2. — Probabilidade matemática e probabilidade moral.

1. A probabilidade *matemática* consiste no seguinte: dados todos os casos possíveis da mesma natureza, em número determinado e prèviamente conhecidos, podemos conhecer o seu grau de probabilidade por uma fracção, cujo denominador exprima o número de todos os casos possíveis e o numerador o número dos casos favoráveis. Seja uma urna que encerra 10 bolas, 8 pretas e 2 brancas; a probalibidade de tirar uma bola branca é exactamente 2-10.

Sob o ponto de vista matemático, a *dúvida* poderia representar-se por uma fracção cujo numerador fosse igual a metade do denominador, e a *certeza* por uma fracção cujo numerador fosse igual ao denominador.

Este cálculo de probabilidades, fundado na estatística e na lei dos grandes números, é o que serve para as companhias de seguros determinarem o prémio em função das probabilidades de perda.

Compreende-se, todavia, que a mais rigorosa apreciação das probabilidades não pode garantir de erro em cada caso particular; só permite fixar uma *média*, tanto mais exacta quanto maior for o número de casos observados.

2. A probabilidade *moral* não permite avaliações matemáticas, porque as probabilidades não são todas conhecidas nem todas da mesma natureza. É o que sucede nos acontecimentos que dependem mais ou menos do livre arbítrio.

ART. IV. — A evidência e a certeza

§ 1. — **Natureza.** — A *evidência* é qualidade do *objecto*, e a *certeza* estado do *sujeito*. Dizemos: *isto* é evidente; *eu* estou certo *porque* isto é evidente.

1. A **evidência** *é a plena clareza com que a verdade nos aparece ao espírito e nos determina a adesão.*

2. A **certeza** *é o estado do espírito que afirma sem temor de enganar-se.*

De facto, sendo a verdade o objecto da inteligência, enquanto esta o não possuir, ao menos aparentemente, está *inquieta;* desde que porém lhe aparece claramente, *descansa nele* como agulha magnética no seu polo.

Considerada *positivamente* como adesão do espírito à verdade, será tanto mais firme quanto mais numerosas e potentes forem as razões de afirmar, e quanto melhor o espírito as compreender. Pode dizer-se neste sentido que a certeza tem tantos graus quantos a própria inteligência.

§ 2. — Três espécies de evidência e de certeza.

Distinguem-se *três ordens* de verdades e, por conseguinte, três ordens de evidência e de certeza.

1. Existe a **verdade metafísica** caracterizada por ser inconcebível a sua contraditória; por exemplo, *o todo é maior que a parte*, 2+2=4, etc. Por serem estas verdades apreendidas pela razão, a evidência e a certeza, que delas procedem, chamam-se *racionais* ou *metafísicas*.

A certeza metafísica supõe a impossibilidade absoluta da dúvida, a respeito da verdade que é o seu objecto. Ao afirmar esta verdade, o espírito conhece que a contraditória é *absurda*, por violar algum dos primeiros princípios.

2. A **verdade física** tem o carácter de ser *contingente*, isto é, tal que o predicado, embora convenha ao sujeito, poderia não lhe convir; por exemplo: *o sol ilumina; o leão tem juba; eu sofro*. Estas verdades apreendem-se pela experiência; por isso a sua evidência e certeza chamam-se *físicas* ou *empíricas*.

O contrário destas verdades é simplesmente falso, quer dizer que não existe, apesar de poder existir, ou pelo menos, ser pensado, por não implicar contradição.

3. Existem por fim as **verdades morais,** assim chamadas porque dependem não já dalguma lei *física* ou *metafísica*, mas duma lei *psicológica* e *moral*, isto é, duma lei da natureza humana inteligente e livre; por exemplo, o homem tende necessàriamente para a felicidade; é feito para a verdade; está submetido à lei do dever, etc.

Não devemos confundir a certeza moral pròpriamente dita, que exclui todo o temor razoável de nos enganarmos, com aquilo a que vulgarmente se dá este nome e afinal só é suma *probabilidade*. Assim, dizemos estar moralmente certos da solidez da casa que habitamos, da boa qualidade dos alimentos que comemos, se bem que a dúvida, absolutamente falando, seja sempre possível.

§ 3. — Evidência mediata e imediata; — intrínseca e extrínseca.

Se considerarmos a evidência, não já em si mesma e em sua natureza, mas quanto à *maneira* como se obtém, distingue-se:

1. A evidência *imediata* e a evidência *mediata*.

a) A evidência *imediata* é a que se apreende directamente sem o auxílio de outra evidência intermediária. Assim, *é dia; a mesma coisa não pode ser e não ser simultâneamente; estou submetido à lei do dever*, são exemplos de evidência *imediata* física, metafísica ou moral.

b) A evidência *mediata* é a que recebe a luz de outra verdade de evidência imediata, por meio da demonstração. Assim, que a ascensão dos líquidos no vácuo se deva à pressão atmosférica; que o quadrado da hipotenusa dum triângulo rectângulo é igual à soma dos quadrados dos catetos; que César venceu Pompeu em Farsália, etc.; são outras tantas evidências mediatas de ordem física, metafísica ou moral.

2. Sob este ponto de vista, podem ainda distinguir-se a evidência *intrínseca* e a evidência *extrínseca*.

a) A evidência *intrínseca* é a que se apreende no próprio objecto, quer mediata, quer imediatamente.

b) A evidência *extrínseca* é a que não se apreende no próprio objecto, mas antes na autoridade de quem o afirma, ou para falar de modo mais geral, no valor ou *dignidade do motivo* que nos leva a afirmá-los. Tal é o exemplo, a evidência das verdades históricas.

A primeira origina a **ciência**; e a segunda, a **crença.** «Quando a razão que determina o assentimento está no próprio objecto, diz Bossuet, temos o saber, ou ciência pròpriamente dita; quando a razão porque aderimos a uma proposição provém daquele que a propõe, existe a crença ou a fé».

CAPÍTULO IV

A CRENÇA

ART. I. — O problema da crença

§ 1. — Sentido da palavra «crença». — A palavra «crença» pode ter vários sentidos:

1. Um sentido **vulgar** e *impróprio* usado na linguagem corrente, segundo o qual, crer significa assentar de facto numa *opinião* quer com ela se conforme o próprio procedimento, que se proceda como se não se admitisse.

Exemplo: «*Creio* que fará bom tempo, mas tenho cuidado de me munir de um guarda-chuva». Entendida neste sentido, a crença não apresenta nenhum problema de lógica crítica; nem nos ocuparemos dela.

2. No sentido **filosòfico,** a «crença» designa a adesão *certa* ao que nos aparece como verdadeiro. — Esta acepção filosófica subdivide-se:

a) No sentido amplo, a palavra «crença» significa *qualquer adesão certa;* deste modo poderá chamar-se crença a toda a certeza. Encontram-se alguns vestígios deste sentido em grandes filósofos, mas poucos autores a adoptam teòricamente e nela vêem, como Stuart Mill e Malapert, a noção da crença.

b) No sentido genérico estrito, crença opõe-se a *ciência;* «crer», é aderir com certeza a uma proposição, cuja *evidência intrínseca mediata* ou *imediata* não possuímos (veja-se a p. 349). Assim, sei que existo, que o fogo queima, que os três ângulos dum triângulo são iguais a dois rectos; mas *creio* que César venceu Pompeu, que Deus é uno em três pessoas, que o meu melhor amigo não trata neste momento de me atraiçoar.

Todas estas adesões de crença têm de comum apresentarem-se como certas sem estarem fundadas na evidência directa ou intrínseca do próprio objecto que afirmam. Assentam num *motivo indirecto* cuja presumida solidez nos inspira confiança e permite a certeza. Este motivo indirecto pode ser de natureza muito diversa. Daí:

c) Diversas espécies de crença.

α) Quando o motivo que nos leva a crer é a autoridade dum **testemunho** pròpriamente dito, divino ou humano, a crença que daí resulta chama-se **fé.**

β) Quando o motivo que nos leva a crer, **embora não produza a evidência do objecto,** se nos apresenta como **digno de conquistar a adesão dum homem prudente,** trata-se então da **crença** no sentido próprio da palavra, como a usam os filósofos modernos.

§ 2. — **Estado da questão.** — Admitida a veracidade essencial do espírito humano, as adesões certas, produzidas sob a influência da evidência intrínseca imediata ou até mediata, são necessàriamente conformes com o objecto, e não oferecem nenhuma dificuldade sob o aspecto psicológico; quando muito, pode dar-se a intervenção da vontade para fixar a atenção numa série um pouco longa de raciocínios demonstrativos, com o fim de determinar necessàriamente no espírito o assentimento a conclusão *mediatamente* evidente. Quando pelo contrário se trata da adesão de crença, tal como a acabamos de descrever, surgem dois problemas:

1. **Problema psicológico.** — Se o objecto não aparece à inteligência com evidência necessitante como é *possível* a adesão? Que faculdades intervêm, e como intervêm, para produzirem a certeza no espírito? — Eis o *problema psicológico.*

2. **Problema lógico.** — Se um assentimento certo é produzido por uma coisa que não seja a evidência do objecto, como pode ser legítimo? — Eis o *problema de lógica crítica.*

ART. II. — Verdadeira solução do problema da crença

§ 1. — Solução do problema sob o ponto de vista psicológico.

1. As razões, que nos mostram com evidência que é bom crer, que é preciso crer, não tornam *o objecto evidente por si mesmo.* Logo que um motivo qualquer se apresenta a contrariar a adesão ao objecto, o espírito humano *pode* recusar esta adesão.

2. Por outra parte, sob a influência destes mesmos motivos racionais de *credibilidade*, um espírito *bem disposto* não faz caso das obscuridades intrínsecas do objecto e presta o assentimento, fazendo calar, se for necessário, as *dúvidas imprudentes* que o assaltem.

§ 2. — Solução do problema sob o ponto de vista crítico.

1. Este procedimento do espírito ajudado pelas disposições favoráveis da sensibilidade e da vontade é legítimo e deve dar-lhe a posse da *verdade;* quer atenda à confiança merecida que inspira o *testemunho*, quer ao reconhecido valor dos diversos motivos de credibilidade, o espírito *sabe* que neste caso é prudente crer.

2. Pelo contrário, seria inteiramente **ilegítimo** todo o influxo directo ou *imediato* da vontade, que tendesse a forçar a inteligência com móveis que não seriam para ela um bem, por serem de ordem extra-intelectual.

§ 3. — Conlcusão.

1. A crença é, antes de mais nada, um acto intelectual, resultante da tendência inata do espírito a aderir à verdade logo que esta lhe for suficientemente proposta; se cremos, é porque vemos que devemos crer: *nemo credit nisi videat esse credendum*, diz S. Tomás. Além disso, afirmar mais do que vemos directa ou indirectamente é mentir-nos a nós mesmos, é faltar à sinceridade que é um dos nossos primeiros deveres.

2. Embora toda a crença deva ser proprocionada às razões que temos para crer, não é menos verdade que estas razões de

crer podem ser tomadas em toda as ordens, quer na ordem moral e psicológica, quer na ordem puramente racional; entre estas diferentes ordens não há no homem concreto separações estremes.

Por outro lado, se na crença (e principalmente no acto de fé), a vontade não pode exercer na inteligência uma *função* directa e *imediata*, pode contudo desempenhar um papel muito activo, cujas principais características serão as seguintes:

a) Lembremos primeiramente que a vontade pode actuar na inteligência por meio da *atenção*. Dirigindo a atenção mais para um ponto do que para outro, fixando-a ou desviando-a, pode a vontade favorecer mais alguns juízos ou impedir que se produzam. O principal dever da vontade nos preliminares de qualquer juízo e crènça é, pois, abrir-nos amplamente o espírito pela atenção à luz, seja ela qual for e venha donde vier; dominar a pressa natural que nos leva a concluir, antes de termos dado às razões o tempo de se manifestarem; resistir ao preconceito que resulta da imaginação ou paixão; numa palavra, salvaguardar a *imparcialidade* do espírito.

b) Muitas vezes requere-se também o concurso da vontade no momento em que, terminada já a investigação, se trata de pronunciar o juízo. Pode acontecer, sobretudo depois de longos raciocínios, que as conclusões, por maior solidez que em si mesmas possuam, se não imponham ao espírito com aquela evidência, que força imediatamente a adesão. Se, além disso, acontece que nos contrariam as paixões, como sucede com algumas verdades morais de ordem racional, tais como a existência de outra vida, dum soberano juiz, ou de alguma obrigação grave e custosa à natureza, requere-se então uma intervenção mais enérgica da vontade para triunfar da dúvida imprudente e aderir à verdade, custe o que custar.

c) A vontade enfim actuará mais eficazmente e menos indirectamente sobretudo nas crenças religiosas, dando corpo na vida psicológica a disposições morais que favorecem a inteligência de certas verdades preliminares ao acto de fé, e que são necessárias para o assentimento ao testemunho divino. É bem conhecida de todos o importância que tem a educação da boa vontade como preparação para a fé. Desenvolvendo, por exemplo, as virtudes naturais de honradez e sinceridade nas relações com os outros homens, tornamo-nos mais aptos para compreender a força do argumento apologético, que se apoia na veracidade dum Deus pessoal; mais exactamente ainda, enquanto estas virtudes se não tornarem algo de real e vivido num indivíduo, este permanecerá insensível a qualquer argumento que nelas se funde.

Que há de mais razoável e mais conforme com a ordem essencial das coisas do que este trabalho da vontade na vida moral?

3. A acção da vontade sobre a natureza e génese das nossas crenças é, pois, considerável tanto para o bem como para o mal, segundo resista ou ceda às influências perniciosas da paixão e do preconceito; mas, por mais poderosa que seja, é sempre mediata. A vontade não é, em caso algum, a causa eficiente do juízo ou da crença; limita-se a favorecer, sem nunca a suprir, a acção dos motivos que nos levam a afirmar. É claro que dela depende o olhar, ou não olhar, mas nunca o ver ou deixar de ver.

Pode acontecer na vida prática que sejamos intimados a decidir-nos por uma opinião incerta, e a proceder como se o não fosse; a vontade intervém então, directamente. Notemos porém que a sua influência recai imediatamente sobre a própria acção e não sobre o juízo, que deixa duvidoso ou provável como antes. (Vejam-se no *Cours* I, págs. 684-688 e 690-692, as diversas teorias sobre a crença).

APÊNDICE

A LÓGICA AFECTIVA

A expressão «lógica afectiva» pode ter dois sentidos: um mais **intelectual** e outro exclusivamente **afectivo;**

I. — **Primeiro sentido.** — Acontece com frequência nas mudanças de convicção, principalmente nas conversasões religiosas, que a alma passa dum estado de certeza à certeza oposta, sob o império dum conjunto de factos psicológicos extraordinàriamente rico e complexo, nos quais não intervem só a vida intelectual e a influência da razão. Nas mudanças de convicção, — sem falar da graça, sempre subentendida quando se trata de conversões, — os factos de ordem afectiva tomam parte activa e não ao acaso, mas coordenam-se, causam-se mùtuamente e mùtuamente se dirigem em direcção determinada. *Esta influência duma série espontâneamente ordenada de factos afectivos na produção duma certeza nova*, merece o nome de *lógica afectiva*. Neste caso, estados afectivos de consciência desempenham com êxito o papel que normalmente caberia aos juízos e raciocinios formais, com tanta maior segurança quanto menos expostos estão, no plano em que se movem, a reacções de raciocínio.

A lógica afectiva procede por *associações* de todas as espécies sob a direcção subconsciente da **lei de interesse.** É como a lógica *formal*, *indiferente à verdade e ao erro*. Desenvolve inexoràvelmente segundo as próprias leis os dados que lhe entregam; tanto pode dar origem aos piores sofismas, aos preconceitos mais extravagantes, às conclusões mais falsas e injustas, como às invenções mais geniais e às mais sãs apreciações morais.

II. — **Segundo sentido.** — Além da aptidão que possuem os estados afectivos para produzirem a certeza, têm também outra espécie de influência que mùtuamente exercem dentro da sua esfera. Suposto num dado instante um conjunto afectivo na consciência, e um acto psicológico que sobrevém de novo, qual deve ser no tempo subsequente o novo estado afectivo desta consciência?

Tudo o que dissemos das leis fundamentais da vida afectiva autoriza-nos a pensar que esta evolução espontânea se não fará ao acaso; a lei de associação, a lei de interesse, e a lei de relatividade terão conduzido a torrente da consciência em direcção determinada e o estado actual será apenas a resultante ou conclusão da soma infinitamente complexa dos seus antecedentes.

Não falamos aqui das modificações provocadas neste movimento pela intervenção do livre arbítrio, mas sòmente do movimento como ele se daria se estivesse abandonado a si mesmo. E abandonado está na realidade durante longos períodos de actividade mais ou menos nìtidamente consciente, no fim dos quais os seus resultados se manifestam à consciência distinta, e colocam o livre arbítrio em presença dum facto consumado, que deve aceitar ou reprovar, e em qualquer das hipóteses há-de tomar em linha de consideração.

A arte do romancista ou do dramaturgo consiste de preferência no conhecimento seguro e delicado da lógica afectiva entendida neste segundo sentido. O desenvolvimento dum carácter, a génese e progresso de uma paixão, o interesse trágico das situações são outras tantas aplicações.

CAPÍTULO V

O ERRO

ART. I. — Natureza do erro

1. Se a verdade se pode definir *o que é*, segue-se que a falsidade não pode existir em si e objectivamente, mas sòmente sob forma lógica, isto é, numa inteligência limitada e falível, que não consegue conformar os seus juízos com o que é: eis o *erro*.

Definimos a verdade lógica: a conformidade do juízo com o que é; podemos definir o erro: *a desconformidade do juízo com o que é*.

2. Vê-se a diferença que existe entre *ignorar* e *errar*.

A ignorância é *limitação* da verdade; o erro é a sua *negação* formal. Tanto o que ignora como o que erra, não sabe; mas este último não sabe e cuida que sabe.

O erro é pois a ignorância que se ignora. A ignorância que tivesse consciência de si mesma seria o mais seguro preservativo contra o erro; pelo contrário, cuidar saber quando se não sabe, é o maior obstáculo da ciência, porque se não busca o que julgamos possuir.

ART. II. — Causas lógicas e causas morais do erro

Dissemos que é lei do espírito humano buscar a verdade, e que o seu prazer é contemplá-la; como explicar então que o espírito possa admitir o erro, sendo este a negação da verdade?

§ 1. — **Causas lógicas.** — Comecemos por notar que existem causas lógicas do erro, assim chamadas porque provêm da fraqueza nativa da inteligência. De facto, sendo a nossa inteligência humana, isto é, submetida às condições dos sentidos e da matéria e ao processo laborioso e imperfeito da abstracção, está naturalmente sujeita a muitas imperfeições, que lhe tornam com frequência dificílimo o descobrir a verdade. Tais são, por exemplo, a falta de penetração e perspicácia para destrinçar o que é obscuro ou complicado; a incapacidade em que se encontra de manter por muito tempo a atenção sobre o mesmo objecto sem se distrair nem divagar; a falta de memória, que faz que ela aprenda com dificuldade, retenha confusamente e esqueça ràpidamente: estas imperfeições são outras tantas causas lógicas do erro.

Contudo a imperfeição da inteligência humana não é a razão suficiente do erro.

1. O erro consiste efectivamente em afirmar que não é o que é; ou que é o que não é. A fraqueza da inteligência basta para explicar a ignorância, que não vendo, não afirma; mas não para explicar o erro, que afirma uma coisa diferente do que é na realidade.

2. Por outro lado, em face da evidência, a inteligência adere necessàriamente à verdade, e na ausência da evidência fica necessàriamente em suspensão. Logo se não tivéssemos outra faculdade além da inteligência, por mais imperfeita que esta se suposesse, nunca nos enganaríamos. Porque, «ou o espírito vê com clareza, diz Bossuet, e o que vê será certo; ou não vê com clareza, e tem por certo que deve duvidar, até que se faça luz».

Ora o erro é um juízo feito sem evidência; é, pois, mister que o espírito tenha sofrido alguma influência estranha. Esta influência só pode vir da vontade movida pelas paixões, ou por outras palavras, de causas *morais*.

§ 2. — **Causas morais.** — As causas morais do erro são:

a) A *vaidade*, que nos leva a dar demasiada importância à nossa inteligência;

b) O *interesse*, que nos arrasta às soluções vantajosas;

c) A *preguiça*, que recua perante o trabalho do estudo, por temor do cansaço.

«A causa de errarmos no juízo, diz Bossuet, é a inconsideração, que também se chama precipitação. Precipitar o juízo é julgar antes de conhecer; o que fazemos por orgulho, por impaciência, ou por preconceitos».

— Objetar-se-á que a paixão é mais um modo de fechar os olhos à verdade, do que de admitir o erro. Sem dúvida; mas convém não esquecer que o homem é essencialmente racional, e como tal experimenta imperiosa necessidade de *harmonizar* as suas acções com as suas crenças; e, para não viver em contradição consigo mesmo, cedo ou tarde acabará por desculpar, justificar, glorificar as suas mais graves desordens.

§ 3. — **Sua influência conjugada.** — 1. As causas lógicas e as causas morais não actuam sobre o espírito separadamente, de forma que uns erros se devam atribuir às primeiras e outros às segundas. Estas duas ordens de causas actuam ordinàriamente juntas.

2. Em resumo.

a) Não encontramos a verdade porque não a procuramos sèriamente;

b) Não a procuramos, porque não a amamos suficientemente;

c) Não a amamos suficientemente, porque lhe preferimos a nossa reputação, vaidade, interesse e comodidades.

ART. III. — **O erro e a boa fé**

1. Ainda que há ignorâncias necessárias e invencíveis pelo facto de a verdade ser infinita e a nossa inteligência limitada, contudo absolutamente falando, não pode dar-se um *erro absolutamente necessário;* porque, como já dissemos, a inteligência só pode ser necessitada pela verdade evidente.

2. Não se segue todavia que todo o erro seja *culpável*, e que a boa fé não passe de ilusão. Se *em teoria* e *absolutamente* não existem erros necessários, *na pratica* existem vários que são *moralmente* inevitáveis e, por conseguinte, desculpáveis.

3. Se a questão é complexa e não temos meios suficientes para chegar à evidência; se por outro lado, uma necessidade qualquer da nossa vida física, moral ou religiosa nos obriga a tomar uma decisão imediata e, de facto tomamos a que nos parece mais razoável depois de fazermos quanto estava na nossa mão, temos de admitir que este nosso erro será desculpável.

Tais são precisamente as condições da *boa fé;* embora nos enganemos, sempre nos dirigimos pelo amor da verdade e na disposição de a abraçar quanto em nós for.

Como nota Leibniz «o cuidado da nossa vida e dos nossos maiores interesses não sofre dilações; e é absolutamente necessário que o nosso juízo se determine acerca de pontos em que não somos capazes de chegar ao conhecimento certo». *(Nouveaux Essais*, liv. IV).

ART. IV. — Classificação racional dos erros

O erro consiste essencialmente numa afirmação contrária à verdade; ora, sendo propriedade exclusiva do espírito o julgar e afirmar, segue-se que só ele pode errar. Os sentidos só lhe fornecem os elementos que deverá verificar e interpretar de modo conforme com a realidade. Pode, pois, dizer-se que o erro só existe no juízo e se formula necessàriamente em forma de juízo.

a) Os erros dos sentidos provêm na realidade de uma interpretação defeituosa dos seus dados (Veja-se p. 59).

b) As opiniões falsas, todos os erros formulados que admitimos sem exame provêm da crítica insuficiente dos testemunhos.

c) A própria linguagem com os seus equívocos e termos ambíguos, se dá origem ao erro, é porque nos faz cair em algum sofisma verbal, tal como a passagem do sentido composto ao sentido diviso, etc. (Veja-se no *Cours* I, pág. 696, *la classification historique des erreurs).*

ART. V. — Os remédios do erro

«Não basta, nota Malebranche, dizer ao espírito que é fraco e sujeito a erros; é preciso mostrar-lhe em que consistem os seus erros, não para o desaminar, como fazem os cépticos, mas para o ajudar a corrigir-se».

Como há duas espécies de causas dos erros, também deve haver duas espécies de remédios: remédios *lógicos* que se dirigem à inteligência, e remédios *morais* que dizem respeito ao coração e à vontade.

§ 1. — Remédios lógicos.

1. Há remédios *preventivos*, que constituem o que pode chamar-se a higiene da inteligência. Consistem em desenvolver e fortificar pelo exercício esta faculdade; em evitar tudo o que pode falsear-lhe a rectidão; em guardar-se cada um, segundo o seu temperamento intelectual, dos desvios da imaginação, capricho, associação de imagens, etc.

2. Os remédios *imediatos* resumem-se no estudo das regras da lógica.

Porém, sendo de preferência morais as causas verdadeiras e profundas do erro, são também muito mais importantes e eficazes os remédios *morais*.

§ 2. — Remédios morais.

Em última análise o nosso grande mal, como vimos, é que nos amamos mais do que à verdade. Por conseguinte, só reagindo com todas as forças contra este amor próprio desordenado, chegaremos a amar a verdade como ela o merece.

1. À presunção é mister opor justa *desconfiança* de nós mesmos. Pensemos na fraqueza da nossa inteligência, no pouco que sabemos, no muito que nos fica por aprender, e a modéstia filosófica nascerá por si mesma.

2. À precipitação, que nos leva a julgar sem exame suficiente, oponhamos a *paciência*, que sabe perseverar no estudo das questões; a *circunspecção* que suspende o juízo à espera que se faça luz.

3. À indolência que nos faz temer o cansaço, saibamos opor a *atenção* enérgica e continuada.

§ 3. — **Conclusão.** — Platão tinha razão em dizer que é preciso tender para a verdade *com toda a alma*, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, isto é, não só com a inteligência, mas também com o coração e a vontade.

De facto, o melhor remédio contra o erro é o coração recto. *O melhor preceito de lógica que te posso dar*, dizia Malebranche, é *que sejas homem de bem*.

Tais são os verdadeiros remédios do erro. A lógica não se ocupa deles por pertencerem à esfera da moral. Acrescentemos que, embora a moral os ensine, não dá a força necessária para os aplicar, e daí a necessidade de orar para alcançar a graça de Deus.

Em suma, o erro existe, é frequente e muitas vezes especioso. Haverá algum meio de o discernir da verdade? Eis o problema do *Critério*.

CAPÍTULO VI

O CRITÉRIO DA VERDADE E A CERTEZA

ART. I. — **Natureza do critério**

1. Em geral, chama-se *critério* (de κρίνω, julgo) o sinal distintivo com que se reconhece uma coisa e nos impede de a confundirmos com outra.

Temos de admitir a existência dum critério da verdade, sob pena de cairmos no cepticismo. Sucede-nos com efeito, dizermos a cada passo: «isto é verdade, aquilo é falso», e conhecermos o equívoco quando nos enganamos. Ora para isso é de absoluta necessidade que a verdade traga consigo algum sinal, que permita reconhecê-la, e distingui-la do erro. Este sinal que é próprio da verdade e não se encontra no erro, é o *critério da verdade;* e como é devido a ele que alcançamos a certeza, chama-se também, embora impròpriamente, *critério da certeza.*

2. Notemos primeiramente que não se trata aqui de critérios particulares próprios de uma ordem de verdades. Compreende-se efectivamente que as diferentes verdades físicas, metafísicas ou morais, por terem caracteres especiais, terão também modos próprios de causar a certeza; assim por exemplo a verdade dum facto histórico há-de reconhecer-se por sinais diferentes daqueles por que se reconhece a verdade dum teorema de matemática.

O que buscamos é o *critério universal* e *último*, isto é, o sinal distintivo e característico de todas as espécies de verdade, o qual, não supondo outro, constitui a razão última da certeza.

ART. II. — **Critérios falsos ou incompletos**

§ 1. — A autoridade divina.

— Propô-la Huet, bispo de Avranches (1630-1721) e adoptou-a a escola *tradicionalista.*

Esta teoria chama-se *fideísmo;* segundo ela, a razão é radicalmente incapaz de chegar à certeza sem o auxílio da fé. A célebre frase de Pascal: *Fora da fé, ninguém tem a certeza, quer esteja acordado quer a dormir*, exprime bastante fielmente o fideísmo absoluto.

Crítica. — Reconhecemos de boa vontade que a autoridade divina, devidamente verificada, é critério infalível de verdade; mas negamos:

a) Que seja critério *universal*, aplicável a todas as verdades incluindo as do senso íntimo.

b) Que seja critério *último;* porque o conhecimento da revelação já supõe outras certezas, que se não podem subordinar à autoridade divina sem círculo vicioso.

§ 2. — O consentimento universal.

Segundo Lamennais (1782-1854), sendo o indivíduo só por si incapaz de discernir o verdadeiro do falso, só é verdadeiramente certo o que reune em seu favor o sufrágio unânime do género humano. Por outros termos, chama-se verdade o que todos os homens, colocados nas mesmas condições, percebem, compreendem e narram da mesma forma.

Crítica. — 1. Notemos primeiramente que, se cada homem de per si fosse radicalmente incapaz de atingir a certeza, não se vê como a poderia alcançar a humanidade que, não passa afinal da colecção dos indivíduos.

2. Não há dúvida que o consentimento universal constitui grande presunção de verdade em favor do que afirma; mas de nenhum modo se segue que seja o critério universal e último da certeza.

a) É inaplicável às verdades de consciência, bem como às verdades pròpriamente científicas, que nunca serão da competência da maioria dos homens.

b) Até para as verdades que são da sua esfera, está longe de ser último este critério. Com efeito, como nos havemos de certificar do consentimento universal, senão por meio das faculdades, de cuja veracidade se suspeita? É mister saber que há homens, recolher-lhes os testemunhos através dos séculos, verificar-lhes a autoridade, etc.: outras tantas certezas prévias que não podem depender deste critério, visto que ele próprio as supõe.

§ 3. — **O senso comum.** — Tal é o critério proposto pela escola escocesa, T. Reid, Hamilton e outros. Na sua opinião tudo o que o sentido comum afirma é verdadeiro, e tudo o que o contradiz, é falso. Definem-no assim: o conjunto de crenças *naturais* comuns a todos os homens, e pràticamente *invencíveis*, tais como a crença na realidade do mundo exterior, no livre arbítrio e em todos os princípios metafísicos e morais.

Crítica. — 1. Esta definição tem o defeito de confundir três coisas muito diversas, a saber: a razão e os seus princípios; verdades certíssimas, mas que se podem provar; e finalmente simples preconceitos que nem por estarem muito espalhados deixarão de ser erróneos.

2. Além disso, como distinguiremos as crenças *naturais* das adquiridas; as *comuns* a todos os homens, das próprias dum país ou época?

3. Depois o senso comum é notòriamente incompetente para uma infinidade de questões científicas. Cai-se enfim em todas as dificuldades do consentimento universal.

§ 4. — **O atractivo da verdade.** — T. Reid afirma também que o sinal distintivo da verdade é o *atractivo* que por ela sentimos, e que a razão última de toda a certeza reduz-se ao *instinto natural e cego* que nos leva a crer.

Crítica. — 1. Não há dúvida que a inteligência tem inclinação natural e necessária para a verdade; mas não se segue que esta inclinação seja cega. Muito pelo contrário; se a inteligência admite certas proposições e rejeita outras, é porque, pelo menos na aparência, reconhece nas primeiras alguma coisa que nas outras não se encontra. Pretender que ela adere à verdade sem motivo e às cegas, é negar não só a existência do critério, mas ainda a própria inteligência enquanto faculdade do conhecimento.

2. Por outro lado, como reconheceríamos a verdade duma proposição pelo atractivo que nos leva a admiti-la, quando pelo contrário só nos sentimos atraídos depois de a reconhecermos como verdadeira? Esta inclinação é, pois a consequência da verdade conhecida, e não o sinal pelo qual se reconhece; por outras palavras, supõe a existência dum critério, mas não pode constituí-lo.

§ 5. — O sentimento. — Jacobi, discípulo de Kant, adopta um critério bastante parecido com o precedente. Este filósofo, impressionado pelas antinomias a que iriam dar fatalmente todas as ciências, não viu outro meio de evitar este inconveniente senão proclamando como critério da verdade, não já a razão mas o *sentimento;* o qual é também para ele o único critério da moralidade. Idêntica parece ser a opinião de J. J. Rousseau, quando diz: «Ainda que todos os filósofos *provassem* que não tenho razão, se *sentes* que a tenho, não peças mais».

Crítica. — Sem entrar aqui na discussão dos motivos, que levam Jacobi a desconfiar da razão, contentemo-nos com dizer que o critério da verdade deve ser algo de fixo, absoluto e objectivo como ela; o *sentimento*, como todo o fenómeno de ordem afectiva, é essencialmente subjectivo e variável segundo as circunstâncias e indivíduos, e por isso, fazer dele o sinal característico e infalível da verdade é abrir as portas a todas as ilusões.

§ 6. — Conformidade da verdade consigo mesma. — É o critério proposto por Locke, e depois dele por Wolf e vários outros. Segundo Locke, uma proposição só é verdadeira quando está de acordo com uma proposição reconhecida certamente como verdadeira.

Crítica. — É incontestável que uma verdade nunca pode contradizer outra verdade, e por conseguinte, a contradição é sinal seguro de erro; mas não se segue que a *não-contradição* seja o critério de toda a verdade. De si, prova a *possibilidade*, não a *realidade* das coisas, prova o acordo do pensamento consigo mesmo, mas não o do pensamento com a realidade concreta.

Esta é a razão porque embora o critério de Locke seja aplicável à matemática, contudo na física, na história e em geral em todas as ciências que estudam seres ou factos reais e contigentes só tem um valor negativo. Por isso Bossuet recomenda, como regra prudentíssima de lógica geral, *nunca abandonarmos* uma verdade claramente demonstrada, por maior dificuldade que tenhamos em conciliá-la com outra verdade igualmente certa.

ART. III. — **O Neocriticismo e o Pragmatismo**

As diversas teorias de que falámos só têm interesse histórico. Em nossos dias, desesperando alguns filósofos de encontrar o critério da verdade no terreno intelectual, vão pedi-lo à acção e prática da vida. Julgam uns encontrá-lo nas necessidades da vida moral: é o *Neocriticismo*. Colocam-no outros nas necessidades da acção em geral: é o *Pragmatismo*.

I. — **O Neocriticismo.**

§ 1. — **Exposição.** — 1. Como vimos, a conclusão de Kant na sua teoria das *formas subjectivas* é que o sujeito pensante, encontrando-se inexoràvelmente encerrado em si mesmo, é radicalmente incapaz de atingir os objectos exteriores como são em si mesmos. Torna-se por isso impossível julgar sobre a conformidade entre dois termos, pois um é desconhecido. — A questão do critério da verdade era, pois, insolúvel para a razão teórica. Gabou-se Kant de a resolver recorrendo à razão prática, isto é, à razão que se pronuncia no domínio da moralidade. Segundo ele, só estamos verdadeiramente certos do que nos impõe ou do que supõe o *dever*, o qual por isso se converte em critério único de toda a certeza.

2. Os *neocriticistas* com Renouvier, Secrétan e alguns outros renovaram e ampliaram este sistema. Também eles procuraram mostrar que todos os critérios propostos até então eram caducos e ilusórios, e que a nossa certeza está longe de corresponder sempre à verdade objectiva, visto que podemos estar de facto certos do que não é verdade. Daí concluíram que o único meio de evitar o erro é afirmar as coisas, não porque nos parecem verdadeiras, mas porque são moralmente *boas*.

3. Com efeito, diz Renouvier, na prática da vida vemo-nos forçados a proceder de um modo ou de outro, e moralmente obrigados a dirigir a nossa actividade num sentido de preferência a outro. Ora a necessidade de proceder traz consigo a necessidade de afirmar, e o dever de proceder em determinado sentido, implica o dever de afirmar no mesmo sentido.

O dever, a obrigação moral, tal é pois para nós o fundamento de toda a certeza e o critério de toda a verdade. Por isso, diz ainda Renouvier, se somos obrigados a crer na *liberdade*, é ùnicamente porque, para trabalhar na obra da libertação pessoal que o dever nos impõe, é necessário começar por crer que ela é possível.

§ 2. — **Crítica.** — 1. A esta argumentação responderemos primeiramente que o que é pràticamente forçado, não é a afirmação duma ou outra tese, mas sòmente a acção num ou noutro sentido. Ora esta necessidade em que estamos de tomar uma resolução não aumenta em nada a verdade da resolução que escolhemos, e, por conseguinte, pondo-a em prática, podemos muito bem enganar-nos. Tudo quanto se pode dizer, é que neste caso, o nosso erro não é culpável; mas é preciso não confundir a boa fé moral com a certeza lógica.

Não basta pois dizer: quero crer porque devo, e devo crer porque devo viver como homem; — falta ainda saber o que é o homem e o que é proceder como homem. Ora é claro que pertence à inteligência esclarecer-nos a esse respeito.

2. Afirmar que é um dever crer no dever, é círculo vicioso ou pura tautologia. É esquecer que a questão está precisamente em saber se este dever corresponde a alguma coisa de real, numa palavra, se é *verdadeiro*. Eis o que primeiramente é preciso examinar e não se pode decidir sem o auxílio dum critério externo ao próprio dever.

II. — O Pragmatismo.

Outra teoria vizinha da precedente, mas mais radical, é o *pragmatismo*. Aqui não é já a primazia da razão prática que se invoca, mas é simplesmente a primazia da *prática*. Não é sòmente o dever, é a *acção* em geral, que se pretende arvorar em medida da verdade e fundamento de toda a certeza.

O pragmatismo revestiu várias formas, mas todas elas partem duma teoria especial da verdade, cujo valor é mister apreciar antes de mais nada.

§ 1. — **Exposição.** — 1. Peirce, W. James, Schiller, Le Roy e outros começaram por insugir-se contra a definição clássica da verdade, que faz dela uma relação de conformidade entre o pensamento e o seu objecto.

Como, dizem eles com Kant, poderíamos nós certificar-nos desta conformidade, se nunca atingimos os objectos em si, mas só a ideia que deles formamos? Por isso a inteligência não tem a missão de nos dizer o que são as coisas, mas sòmente em que nos são úteis e para que nos podem servir. A verdade não é, pois, questão de contemplação, mas de acção.

2. Com efeito, dizem os pragmatistas, fomos feitos para viver, isto é, para agir, e nada em nós e fora de nós tem outra razão de ser, que não seja ajudar-nos a agir; a verdade deve pois definir-se em função da acção. Consiste ùnicamente na aptidão do pensamento para nos guiar através da experiência; ora esta aptidão só se conhece pelos resultados; uma concepção é verdadeira quando vinga, e falsa quando falha; é verdadeira quando produz felicidade, paz, força física ou moral, numa palavra, quando contribui para desenvolver em nós a vida em todos os seus aspectos; é falsa quando se mostra nociva ou sòmente inútil. A *utilidade* manifestada pelo êxito, tal é pois para nós o critério e a medida da verdade.

3. Se se objecta que o que é útil para um, pode ser nocivo para outro, que o que hoje é útil pode amanhã cessar de o ser, e que por conseguinte, uma coisa pode ser simultâneamente verdadeira e falsa, ou tornar-se sucessivamente verdadeira e falsa, responde o pragmatismo que de facto a verdade não é nada de absoluto; que tem tantos graus quantos êxitos e utilidades pode haver, e que uma verdade que é mais constante e universalmente útil, adquire com isso sem dúvida um valor mais amplo, mas sem nunca atingir um máximo pràticamente irrealizável.

§ 2. — **Crítica.** — Que pensar de semelhante critério?

1. Também admitimos certo acordo entre o verdadeiro e o útil; também admitimos, dum modo geral, que as concepções que dão bom resultado são verdadeiras; mas a questão está precisamente em saber se são verdadeiras porque dão bom resultado, ou se dão bom resultado por isso mesmo que são verdadeiras; por outras palavras, se a sua utilidade é, não o princípio, mas a consequência e a confirmação da sua verdade.

Ora, parece-nos perfeitamente evidente que a própria razão da sua eficácia está em se adaptarem à realidade a que se aplicam, por outros termos, em lhe serem conformes, isto é, *verdadeiras*.

2. Constitui esta conformidade tão necessàriamente a própria essência da verdade, que é impossível formular um único juízo sem implìcitamente o conceder. Porque, afinal de contas, que é julgar senão afirmar que uma coisa é mais ou menos conforme com a ideia que dela temos? E que razão pode ter o próprio pragmatismo para nos propor a sua teoria de preferência à antiga senão a de julgá-la mais conforme com a realidade? O primeiro defeito do pragmatismo, ao rejeitar a definição clássica da verdade, é pois cair na contradição inerente a todo o agnosticismo, que consiste em afirmar uma coisa ao mesmo tempo que a nega.

3. O segundo é pôr-se em oposição flagrante com a nossa natureza racional, que antes de tudo quer conhecer para conhecer, e explicar as coisas independentemente da sua utilidade. Ora reduzir a verdade só a um meio de acção, é tirar-nos todos os meios de satisfazer esta necessidade essencial da inteligência; é reduzir a ciência a simples colecção de receitas e processos empíricos; é suprimir a própria inteligência, entendida no verdadeiro sentido da palavra, visto que reduz a faculdade de conhecer, a uma faculdade de acção.

4. Não será, além disso, em si mesma a actividade intelectual uma das formas mais elevadas da acção e da vida?. Por isso não se vê porque o pragmatismo, que tudo refere à acção, se obstina em desprezar a curiosidade do espírito e, em proscrever a especulação científica que lhe fornece o alimento legítimo.

Dizem-nos que uma questão só é digna de ser estudada, quando interessa ao nosso modo de proceder. — Podemos sempre responder que talvez interessasse ao nosso modo de proceder, se fosse estudada; e de facto, quantos estudos empreendidos ao princípio sem nenhum interesse em vista, apareceram no fim extraordinàriamente úteis em suas aplicações!

Depois desta longa discussão, é tempo de concluir, indicando qual é na realidade o verdadeiro critério universal da certeza.

ART. IV. — **Verdadeiro critério**

§ 1. — **A evidência.** — O critério universal e último, que é ao mesmo tempo o sinal infalível de toda a verdade e o motivo último de toda a certeza, é a evidência.

1. Descartes reconheceu-o claramente no *Discurso do Método. A primeira regra*, diz ele, *é não receber nunca alguma coisa como verdadeira*, *se a não conhecer evidentemente como tal.*

E, com efeito, se por causa da fraqueza da nossa inteligência, nem tudo o que é verdadeiro é necessàriamente evidente, não se pode negar que tudo o que é absolutamente evidente é necessàriamente verdadeiro; e toda a certeza, de qualquer ordem que seja, tem sempre por motivo determinante uma *evidência* mediata ou imediata, intrínseca ou extrínseca.

2. Quanto à essência da evidência já a definimos com a Escola: *fulgor quidam veritatis mentis assensum rapiens*, *um certo fulgor da verdade que arrebata o assentimento da inteligência.* Esta definição indica simultâneamente a natureza da evidência e o seu efeito na inteligência.

É essencialmente o fulgor da verdade, *fulgor veritatis*, que determina em nós a adesão e a certeza, *mentis assensum rapiens;*

porque, se é da natureza da verdade brilhar e *resplandecer*, é da natureza da inteligência ver a verdade e aderir a ela quando se apreende claramente.

3. Requerem-se efectivamente três condições para que uma proposição seja evidente e, por consequência, para produzir a certeza:

a) Tem de ser *verdadeira* em si mesma; porque só a verdade, sendo o *que é*, se pode *ver* e apreender.

b) É além disso, necessário que seja suficientemente *clara* em si mesma ou suficientemente iluminada por outra; porque a nossa inteligência limitada necessita, para *ver*, de determinado grau de clareza.

c) Requere-se, por fim, que *actue* na inteligência; porque uma verdade, embora em si mesma clara, só pode *ser vista* e determinar o assentimento do espírito quando lhe for suficientemente proposta e o espírito, por sua vez, lhe prestar a atenção suficiente.

4. Quanto à natureza da acção, que a evidência exerce no espírito, pode dizer-se que consiste numa espécie de necessidade, em virtude da qual o espírito fica na impossibilidade de não ver a verdade ou, vendo-a, de julgar que a não vê.

Por isso Herbert Spencer coloca o critério na *impossibilidade* de se conceber o contrário. Deve porém notar-se que esta fórmula só se verifica exactamente na evidência matemática e metafísica, não na evidência física ou moral, que brilha perante o espírito sem lhe tirar o poder de conceber o contrário. Assim, embora eu ande, posso conceber que estou parado, apesar de não poder admitir ou julgar que seja assim. Eis a razão porque é mais acertado dizer que o critério universal da verdade consiste, em última análise, na *impossibilidade*, não precisamente de *conceber*, mas de *admitir* o contrário.

§ 2. — **Objecções.** — Que responder à objecção fundada no facto inegável de haver certezas mal fundadas e evidências ilusórias e, por conseguinte, ser mister outro critério para distinguir as verdadeiras certezas e as verdadeiras evidências?

1. Responderemos que isto é *meter-se em embaraços;* porque este novo critério exigiria outro e assim por diante sem nunca chegarmos à certeza ideal que sonhamos. O remédio proposto não é, pois, verdadeiro remédio.

2. Além disso, não esqueçamos que, se a verdade é independente de nós, a certeza nunca o é; encerra sempre um elemento subjectivo que nenhuma regra poderia eliminar; porque afinal, ninguém vê e olha senão *com os próprios olhos*.

Eis a razão por que, ainda que teòricamente não pode haver graus na certeza, contudo pràticamente há tantos quantas as inteligências e até quantos os caracteres e temperamentos morais. Alguns espíritos, mais ou menos obcecados pela paixão, mais ou menos incapazes de atenção, serão sempre levados a afirmar sem exame suficiente e a declarar-se certos sem provas decisivas.

Não há, pois, meio matemático de tornar a todos os homens infalíveis. Tudo o que a lógica pode fazer é indicar as regras e as precauções para evitar o erro; pertence a cada um aplicá-las tendo em conta as tendências do espírito e os movimentos do coração. Houve quem dissesse que a primeira crítica que se deve fazer é a de nós mesmos (¹).

3. Não é menos verdade que, se um homem inteligente, prudente, modesto e imparcial, depois de ter estudado sèriamente uma questão e observado todas sa regras da lógica, declara ter chegado à evidência, podemos e devemos considerar legítima a sua certeza e as suas conclusões como a exacta expressão da verdade. *É certo*, diz Bossuet, *que o entendimento, purgado de vícios e verdadeiramente atento ao objecto, nunca se enganará.*

(¹) Permita-se-nos uma comparação. Como todos confessam, é possível e até fácil expor a teoria do tiro e indicar as regras para atingir infalivelmente o alvo; e contudo não existe o atirador pràticamente infalível. Donde vem este desvio entre a teoria e a prática? — De os atiradores não serem todos iguais entre si; cada um tem além da mira particular um desvio pessoal; cada um é mais ou menos impressionável; além disso, nenhum é exactamente igual a si mesmo segundo as circunstâncias em que se encontra e a natureza do alvo que pretende atingir.

Assim sucede precisamente com a verdade e condições para a descobrir com certeza; a infabilidade do critério não vai até garantir a perícia de quem dele se serve.

MORAL

PRELIMINARES

CAPÍTULO I

OBJECTO E IMPORTÂNCIA DA MORAL

ART. I. — **Objecto da moral**

§ 1. — **Definição.** — 1, A moral (de *mores*, os costumes), também chamada *ética* ἠθικὴ, τέχνη, ἦθος, costumes, usos), tem sido diversamente definida: a ciência do *governo da vida;* a ciência do *dever;* a ciência do *bem*, do *destino humano*, da *felicidade*, etc. Estas definições, apesar de diferentes nas fórmulas, exprimem todas a mesma ideia.

a) Com efeito, como poderemos *governar a vida*, sem conhecermos o *bem* que devemos praticar e o *mal* que devemos evitar, isto é, o *dever?*

b) Além disso, é evidente que, se o homem não tivesse *destino*, isto é, um fim bem determinado a que *deve* tender, as suas acções seriam indiferentes; não existiria para ele nem o bem nem o mal.

c) Finalmente, sendo o fim de um ser o bem desse mesmo ser, segue-se que o fim último, o destino do homem, constitui o bem supremo ao qual deve subordinar todos os outros e cuja posse o tornará soberanamente feliz (¹).

2. Ainda que todas estas definições sejam verdadeiras e legítimas em si, todavia devem ser desenvolvidas e precisadas; por isso definiremos mais explìcitamente a moral: *a ciência das leis ideais que dirigem as acções humanas, e a arte de as aplicar correctamente às diversas situações da vida.*

(¹) Contudo, como a virtude neste mundo não constitui a felicidade perfeita, a moral não deverá definir-se com alguns autores: *a arte de ser feliz*, mas antes: *a arte de se tornar digno da felicidade.*

a) Dizemos ciências das *leis ideais;* porque não se trata aqui de inquirir como é que os homens *de facto* procedem, mas como *de direito* deveriam proceder. Com efeito, as acções humanas podem ser objecto de dois estudos muito diversos. Podemos ter em vista descrevê-las *como são em si:* neste caso escrevemos a *história*, descrevemos os *costumes*, ou cultivamos a *ciência etnológica*. A missão do *filósofo moralista* é muito diversa. Não se limita a descrever o que se faz, determina o que se *deve fazer;* não generaliza os fenómenos para deles deduzir as leis *reais*, dita as leis *ideais* e *normativas*, às quais as acções humanas se devem conformar para serem moralmente boas.

b) Depois de ter determinado o ideal do bem a que devemos tender, a moral aplica-o às diversas situações da vida humana, e dele deduz os preceitos particulares que devemos observar nos nossos actos. Neste sentido a moral participa da natureza da *arte*.

§ 2. — A moral é ciência e arte.

À semelhança da lógica, a moral é *ciência* enquanto supõe o conhecimento raciocinado de alguns princípios; e é *arte* enquanto indica as regras que é mister seguir para bem governarmos a nossa vida. Notemos contudo, que não é ciência puramente especulativa, nem arte exclusivamente prática.

1. Na realidade toda a moral é necessàriamente *prática;* até quando se limita a especular acerca do bem e do dever, a moral é sempre uma ciência das acções, porque o *bem é aquilo que se deve praticar*, e o *dever* é essencialmente um *dever prático*.

2. Por outro lado, sendo a consideração dos princípios parte essencial da prática, nunca a moral enquanto arte, poderá prescindir dessa consideração, contentando-se com fazer uma simples compilação de regras empíricas. Nas outras artes contentamo-nos com o bom êxito, porque só nos interessa o resultado material; na moral devemos ter em consideração sobretudo o valor do motivo.

a) Mais: a moral não é arte *especial* que tenha por objecto regular esta ou aquela categoria de acções; é *arte universal* que abraça e regula todos os nossos actos. A própria ciência não está isenta das suas leis.

b) O objecto que tem obrigação de formar, não é qualquer coisa exterior a nós, mas somos nós mesmos.

c) Por isso a moral não é arte facultativa e, por assim dizer, de luxo, mas arte absolutamente *indispensável* e rigorosamente *obrigatória* para todos.

Daí a importância extraordinária da moral.

ART. II. — Importância da moral como ciência

Todas as criaturas têm um fim; por consequência, devem ter também uma lei. Mas, ao passo que os seres inferiores observam fatalmente a lei que os rege, o homem, inteligente e livre, só se pode conformar com a sua, na medida em que a conhece e lhe presta o seu consentimento. Daí a utilidade que deriva para o homem, da ciência moral.

— A importância da moral como ciência tem sido umas vezes exagerada e outras rebaixada;

§ 1. — A ciência da moral não basta.

Uns vêem nela a *condição suficiente da virtude*. Assim Sócrates e Platão, partindo do princípio que «ninguém é mau, senão por ignorância», chegam à conclusão de que, para praticar o dever, basta conhecê-lo; e que todo o progresso na ciência se traduz necessàriamente por um progresso proporcional na virtude.

— É falso. Para cumprir o dever não basta conhecê-lo; é necessária sobretudo muita energia para conformar com ele o nosso proceder. As estatísticas da criminalidade aí estão a comprovar que a virtude dos homens está longe de ser proporcional à sua instrução, e que as ideias mais acertadas em moral podem aliar-se no homem a uma moralidade deplorável.

§ 2. — A ciência da moral é utilíssima.

Alguns concluíram que a moral como a ciência era pràticamente inútil. Assim J. J. Rousseau sustenta que «a consciência e as nossas boas inclinações» são suficientes para nos guiarem em todas as situações da vida, e, por conseguinte, o estudo da moral é pràticamente inútil, e sem influência alguma nos costumes.

— Reconhecemos que certa rectidão inata basta de ordinário para nos indicar o caminho do dever. Doutro modo, como procederia a grande maioria dos homens que não têm tempo para se dedicar ao estudo, e que contudo são tidos na conta de honestos? Porém não é menos verdade que o conhecimento inteligente da moral é utilíssimo para o homem se governar a si mesmo.

1. Com efeito, pode dizer-se que, em igualdade de circunstâncias, a prática do dever será tanto mais fácil quanto mais claro e distinto for o conhecimento que dele tivermos.

A ciência moral, ensinando-nos a raciocinar sobre o dever, coloca-o por isso mesmo ao abrigo da ilusão e dos sofismas da paixão, e proporciona-nos ao mesmo tempo uma consciência mais nítida do motivo que nos leva a operar.

2. O sentimento moral, que é inato em cada um de nós, sabe sem dúvida formular os primeiros princípios da moralidade

e deles deduzir as consequências mais próximas, mas perde-se nas longas deduções. De facto não basta conhecer as leis, na maioria dos casos é necessário interpretá-las, aplicar as suas prescrições às mais variadas circunstâncias, conciliá-las entre si e moderar umas pelas outras; tudo isto exige um certo conhecimento da moral teórica; e por isso não é raro ver que a moral reforma certos juízos demasiado prematuros da consciência popular.

3. Além disso, o estudo da moral, infiltrando-se pouco a pouco nos costumes, concorre para formar uma concepção geral onde cada um vai haurir, sem o saber, os elementos que hão-de actuar sobre a sua maneira de proceder.

Concluamos que a ciência da moral não dá, é certo, a equidade natural a quem a não possui; mas desenvolve-a, torna-a mais segura, mais firme, mais delicada, mais propensa ao bem e, por isso mesmo, nos facilita sumamente o cumprimento das nossas obrigações; esta é a razão por que deve ser considerada como a primeira, a mais útil e a mais humana de todas as ciências. — «Quem sabe, dizia Sócrates, se as demais ciências, sem a ciência do bem, não seriam mais prejudiciais que úteis»?

CAPÍTULO II

CONDIÇÕES PSICOLÓGICAS DA VIDA MORAL

Vimos, ao falar da personalidade, que só o homem é um ser moral, isto é, um ser sujeito à lei do dever, responsável pelos seus actos, susceptível de mérito e demérito, de recompensa e de castigo. Que há pois, a mais no homem do que no animal, que o torna capaz de moralidade? Por outras palavras, quais são as condições psicológicas da vida moral? São três:

1.º A **razão** para conhecer o bem, que é o nosso fim e a nossa lei;

2.º A **inclinação** que espontâneamente nos leva a amá-lo e a desejá-lo;

3.º O **livre arbítrio** para o escolher livre e meritòriamente.

ART. I. — A razão

1. Notemos em primeiro lugar que também o animal, por ter um fim, se acha sujeito a uma lei que está em relação com a sua natureza; lei que observa sem a conhecer, sem a querer, sem a poder evitar. Na realidade, podemos dizer que não é ele que opera,

mas a natureza que opera nele; por isso não é responsável dos seus actos, por não serem verdadeiramente *seus*.

Pelo contrário, a lei moral que rege os actos humanos tem o carácter de obrigação, isto é, de lei que se impõe à nossa inteligência sem forçar a vontade. Daí a impossibilidade de a observar sem a conhecer; e para a conhecer é necessário ser dotado de *razão*.

2. Com efeito, a experiência sensível por si mesma apreende ùnicamente os fenómenos; vê o que é; mas ignora completamente se os factos podem existir ou não, se podem ser diferentes do que são e se devem ser ou não realizados. Ora a lei moral aparece-nos como regra ideal, absoluta, necessária, diz-nos não o que se faz, mas o que se deve absolutamente fazer. Por conseguinte só a razão, que constitui em nós a faculdade do ideal e do necessário, é capaz de nos manifestar a lei.

Só ela apreende a relação necessária que existe entre a natureza do homem e o seu destino; — entre o bem e a obrigação, em virtude da qual nós nos sentimos obrigados a praticar o bem e a evitar o mal; — entre o mérito e a sanção que exige a recompensa da virtude e a punição do vício; são estes os princípios constitutivos da moralidade.

Podemos, pois, concluir que a primeira condição de toda a vida moral é a *razão*, que nos faz conhecer o fim para o qual devemos tender, a lei que devemos observar, bem como as consequências que costumam acompanhar a sua observância ou violação.

ART. II. — **O livre arbítrio**

§ 1.—**O livre arbítrio, condição necessária da vida moral.**

Outra condição essencial da moralidade é o *livre arbítrio*, isto é, o poder que tem o agente moral de se determinar por si mesmo a querer ou a não querer, a observar ou a violar a lei, sem a isso ser constrangido por alguma influência externa ou interna.

Com efeito, toda a obrigação é verdadeiro contra-senso, se aquele que se pretende obrigar está de antemão determinado a proceder de certa maneira.

Por outro lado a responsabilidade, que envolve qualquer acto moral, supõe evidentemente que dependia do agente o operar ou não operar; porque ninguém está obrigado a responder senão pelos actos que são verdadeiramente seus e dos quais é plenamente a causa.

§ 2. — **Objecção.** — Em nossos dias houve quem pretendesse que, na hipótese do determinismo, a moral muda sem dúvida de carácter, mas que nem por isso deixa de ser moral; que, dada a distinção essencial entre o bem e o mal, o homem está sempre sujeito a uma lei, é sempre susceptível de recompensa ou de castigo, conforme lhe observar ou violar as prescrições.

Com efeito, diz Fouilée, em vão se tem negado a liberdade; os seres conservam sempre a sua hierarquia, e os actos o seu valor relativo; existe sempre entre eles uma distinção radical de superioridade e de inferioridade, de beleza e de fealdade, de razão e de loucura. Ora, a essência, de toda a moral consiste precisamente em preferir o que é nobre e elevado ao que é baixo e vulgar, o que é belo ao que é feio, o que é são e racional ao que é mórbido e absurdo (¹).

— A resposta é fácil. Sem dúvida a negação do livre arbítrio não suprime toda a distinção entre os seres e entre os actos, nem por conseguinte, toda a espécie de lei; mas afirmamos que faz desaparecer nuns e nos outros todo o carácter de *moralidade*, deixando-lhe apenas um valor meramente *físico*.

A sensibilidade poderia ainda distinguir a dor do prazer; a inteligência não confundiria o erro com a verdade, nem o sentimento estético a beleza com a fealdade. Mas neste caso já não haveria justiça, nem direito, nem mérito, nem virtude, mas simplesmente naturezas bem ou mal dotadas, organismos robustos ou fracos, sãos ou doentes, todos porém igualmente regidos pelo determinismo. Em virtude de certas leis físicas as nossas acções poderiam arrastar consigo consequências agradáveis ou desagradáveis; as quais perderão o seu carácter de sansão, para não serem na realidade mais do que acidentes felizes ou infelizes.

Numa palavra, sem a liberdade, a moral não sòmente muda de carácter, mas deixa de existir; é apenas a história natural dum animal superior, que, apesar de experimentar necessidades mais elevadas que as do bruto, não está menos sujeito do que ele à mais absoluta necessidade. (Veja-se *O determinismo e o livre arbítrio*, Psicologia, pág. 245).

A liberdade é, pois, a segunda condição psicológica da vida moral.

ART. III. — A inclinação para o bem

§ 1. — A inclinação para o bem, condição necessária da vida moral.

De nada valeria ao homem ser dotado de razão para conhecer a lei, e de liberdade para se lhe submeter meritòriamente, se não

---

(¹) Não será porventura estranho ouvir Fouillée falar de *preferência* na ocasião em que rejeita o livre arbítrio; como se o livre arbítrio não consistisse precisamente em escolher uma coisa de preferência a outra?

sentisse algum atractivo natural para o bem; neste caso seria incapaz de o querer, por falta de motivo que o convidasse e impelisse porque o motivo não é outra coisa senão o *bem* conhecido enquanto *move* a nossa vontade. A vida moral supõe portanto certa inclinação que nos arrasta naturalmente para o bem.

É de facto lei fundamental que todo o ser tende espontâneamente para a perfeição da sua natureza. Portanto, desde o momento em que a razão nos revelou o ideal de perfeição, que para nós é o bem, não podemos deixar de o amar; sentimos a necessidade e, por conseguinte, o desejo de tender para esse bem, para o qual fomos criados e no qual encontramos a nossa perfeição natural.

§ 2. — **Objecção.**

1. Objectar-se-á talvez que este atractivo inato para o bem, longe de ser uma condição psicológica da vida moral, seria pelo contrário, um obstáculo e a sua negação; porque, se a moralidade se reduz a odebecer a uma inclinação natural, em que se converteria a luta que condiciona o mérito? — Kant não terá porventura compreendido melhor o carácter da moralidade, quando a representa como lei austera, à qual nos havemos de submeter violentamente e por mero respeito!

— Não; seria desconhecer absolutamente não só a natureza do bem, mas a sua estreita afinidade com a nossa natureza racional. O erro de Kant é a consequência fatal do método *a priori* que aplica à moral. Daí o ver na obrigação sòmente um imperativo abstracto, uma lei meramente formal sem objecto que lhe sirva de fundamento real, e para nós, o motivo racional da sua observância. Uma vez que não admite a existência dum bem em si, Kant não pode reconhecer o que este bem tem de simpático para a nossa natureza.

2. Finalmente, a luta que supõe frequentemente a observância da lei não é incompatível com a nossa inclinação para o bem. Além do atractivo superior que sentimos pela justiça, experimentamos muitos outros atractivos de ordem interior que se lhe opõem; porque além da razão e dos seus nobres instintos, a natureza compõe-se duma parte animal dotada de apetites mais ou menos grosseiros, que nos arrastam para os bens sensíveis e materiais. Ora nós conhecemos por experiência a sedução que exerce sobre nós o gozo imediato, e quantas lutas e esforços nos custa às vezes preferir-lhe um bem superior, mas cujo valor total não compreenderemos senão num futuro ainda longínquo. É, pois, necessário que a nossa tendência para o bem absoluto e sem mistura, saia fatalmente vencedora, e que a nossa vida moral ceda perante esse bem, sem luta e sem esforço.

Não é menos verdade que até no momento em que violamos a lei, deixando-nos fascinar pelo atractivo do prazer sensível, não podemos deixar de simpatizar com o bem verdadeiro, de estimar os que a ele aspiram e de desprezar os que a ele renunciam. Daí as alegrias que experimentamos no cumprimento do dever, as torturas do remorso e muitas manifestações outras não equívocas da nossa inclinação inata para o bem.

Portanto a *razão*, a *liberdade* e a *inclinação para o bem* são as três condições psicológicas absolutamente indispensáveis à vida moral.

Resta-nos falar do método que seguiremos no estudo da moral.

CAPÍTULO III

MÉTODO DA MORAL

Acerca do método mais conveniente ao estudo da moral há duas opiniões contrárias.

Stuart Mill e os positivistas defendem que se deve proceder *empìricamente*, e aplicar à moral o método das ciências naturais. Kant e os estóicos vêem apenas na moral uma ciência meramente ideal, uma espécie de geometria dos costumes cujo estudo deve ser feito *a priori*.

São dois erros. Na realidade a moral não é ciência de observação, nem puramente *a priori*, mas ciência mista e pròpriamente dedutiva.

Demonstremos cada uma destas proposições.

ART. I. — **A moral não é ciência de observação**

§ 1. — **Insuficiência da observação para fundar a moral.**

A moral tem por objecto formular as leis às quais se devem conformar as nossas acções para serem verdadeira e absolutamente boas. Ora a regra duma coisa é necessàriamente exterior e superior a essa mesma coisa; por consequência, não se poderia induzir a moral da simples observação das acções humanas, como se induz uma lei física da generalidade dos factos observados. Com efeito, o desvio das normas da moralidade é sempre possível e muitas vezes até real, visto o homem ser dotado de liberdade. A observação só nos conduz a resultados contraditórios.

§ 2. — **As morais científicas.**

Esta pretensão de fundar a moral sòmente na observação dos factos, abstraindo de qualquer concepção metafísica, é defeito comum às morais chamadas *científicas*, como se fosse possível deduzir dum simples facto as noções de autoridade e de obrigação sem as quais a moral é inconcebível.

Mais adiante exporemos e discutiremos estas diversas teorias. Contentemo-nos por agora com citar duas autoridades de primeira ordem. «Toda a moral científica, diz Boutroux, está condenada a não ser moral ou a não permanecer científica... A razão é muito simples: a ciência verifica, mas não nos pode impor absolutamente nada; pelo contrário a moral não se contenta com observar, mas ordena». *(Questions de morale et d'éducation)*. — Do mesmo modo diz Poincaré: «Não há ciência imoral, como também não pode haver moral puramente científica... A ciência limita-se a observar o que é; dá-nos *indicativos*, quando muito *optativos*, nunca *imperativos*». *(La valeur de la science)*.

De tudo isto se conclui que a observação externa é radicalmente impotente para determinar a lei da moralidade; por outras palavras, a moral não pode ser ciência a *posteriori*, como a história ou a filosofia.

— Quererá isto dizer que a moral abstrai totalmente dos factos, e que a observação não desempenha nela nenhum papel? Seria cair no extremo oposto, e evitar o empirismo de Stuart Mill e dos positivistas, para cair no apriorismo de Kant.

ART. II. — **A moral não é também ciência puramente a priori**

Segundo Kant, «os conceitos morais são essencialmente a *priori;* a sua origem e a fonte é exclusivamente a razão...; a moral não tira absolutamente nada do conhecimento do homem...; uma vez estabelecido o princípio da obrigação, toda a moral se deduz por simples análise dos conceitos de lei racional e de obrigação».

— É fácil demonstrar como nestas palavras se esconde um método falso nos seus princípios, quimérico na prática, e funesto nas suas consequências.

1. Com efeito, o fim e a lei de um ser dependem necessàriamente da natureza desse ser, visto que tanto a lei como o fim são apenas essa natureza idealizada, e que não se pode determinar o que o homem deve ser, sem ter em conta o que é; ora, sendo a natureza humana contingente, esta só se pode conhecer pela observação.

2. Dissemos noutra parte que um método falso tende sempre a desvirtuar mais ou menos o seu objecto. De facto, desde o momento em que pretenda libertar-se dos dados da psicologia, a moral torna-se ciência abstracta que se dirige, não já ao homem tal qual o conhecemos, mas a um ser imaginario e simplesmente

possível; a lei que ela traça, sempre se encontra de um modo ou outro em oposição com as nossas necessidades e tendências, por não se adaptar à medida das nossas faculdades. Por isso Kant desconhece absolutamente a sensibilidade e exagera a doutrina do desinteresse a ponto de proscrever da sua moral a esperança de recompensa, o temor do castigo, e até o desejo, a simpatia e o amor, para admitir sòmente a razão pura e o esforço penoso.

Um tal programa é evidentemente irrealizável; e fàcilmente se compreende que, longe de conduzir o homem à sua perfeição natural, consegue apenas levá-lo ao desespero e ao desprezo da lei; porque o homem é de tal natureza que tudo abandona, quando o fim que se propõe atingir supera manifestamente os seus esforços. Por isso Kant chega a perguntar-se se houve na humanidade quem cumprisse um só acto verdadeiramente moral. Já muito antes dele o estóico desesperado morria exclamando: *Virtude, és apenas uma palavra!* É a condenação da moral que não está fundada na psicologia.

ART. III. — **A moral é ciência mista e propriamente dedutiva**

É o que se pode concluir do que precede. Com efeito, não sendo as noções fundamentais de bem, de dever, de direito, etc., construções *a priori* da nossa razão, e não podendo, por outro lado, ser simplesmente inferidas dos dados da observação externa, só resta que a razão as *deduza*, em virtude de certos princípios, dos dados de consciência e da psicologia para os aplicar ao governo da vida.

É fácil compreendê-lo. Uma vez que o Criador deu a cada ser um fim que está em relação com a sua natureza, a sua lei consiste em tender para esse fim, e a sua perfeição em o atingir; é *bem* para este ser, tudo o que desse fim o aproxima; é *mal* tudo o que dele o afasta. Logo, *lei*, *fim*, *natureza*, são na realidade três noções correlativas que se condicionam e se determinam mùtuamente. A lei dum ser deduz-se do seu fim, e o fim, da sua natureza; isto equivale a dizer que a moral é uma dedução da psicologia apoiada na metafísica.

ART. IV. — **Divisão da moral**

Tendo a moral por objecto dirigir o homem para o seu fim por meio da prática do bem e da fuga do mal, o problema da moral pode reduzir-se a duas questões:

1.º Existirá para o homem um bem soberano, um fim último para o qual deve tender? E qual é este fim? Por outras palavras, em que consiste para o homem o *bem* e o *dever?*

2.º Como deve o homem regular as suas acções em vista deste fim; e de que modo deve aplicar esta lei às diversas situações da sua vida? Por outros termos, quais são os *seus diferentes deveres?*

A primeira questão tem carácter mais *especulativo;* trata da natureza, das condições e das consequências da moralidade: é a moral *geral* ou *teórica*. Pode-se definir: *a ciência do dever*.

A segunda tem carácter mais imediatamente *prático;* traça os pormenores dos preceitos e das regras que se devem observar: é a moral *particular* ou *prática*. Define-se: *a ciência dos deveres*.

Tais são as duas grandes divisões da moral, que constituirão o objecto de dois livros especiais:

O I livro compreende a MORAL GERAL e teórica, ou moral formal, que estuda o dever abstracto, a sua natureza, as suas condições e consequências necessárias.

O II livro compreende a MORAL PARTICULAR e prática, ou moral aplicada, que tem por objecto a enumeração e o estudo dos nossos diferentes deveres.

LIVRO PRIMEIRO

MORAL GERAL

A moral geral ou teórica, também chamada a *ciência do dever*, propõe-se responder a três perguntas:

1. Existe porventura um dever, um bem soberano com o qual as nossas acções se devem relacionar?
2. Em que consiste precisamente o dever, e qual é a natureza do bem soberano, que faz bons os actos que com ele se relacionam e maus os que se lhe opõem?
3. Enfim, quais são as consequências que derivam para nós da observância ou da inobservância do dever?

A estas três perguntas correspondem as três partes da moral geral:

I. Parte, EXISTÊNCIA DO DEVER;
II. Parte, NATUREZA DO DEVER;
III. Parte, CONSEQUÊNCIAS DO DEVER.

PRIMEIRA PARTE

EXISTÊNCIA DO DEVER

Para conhecer a existência do dever, o único meio é recorrer à observação psicológica e interrogar a consciência moral.

Antes de passarmos adiante convém distinguir a *consciência moral* e a *consciência psicológica*. A consciência psicológica, é a faculdade que a alma tem *de se conhecer agente ou modificada;* a consciência moral é a faculdade de *julgar do bem ou do mal*. — As diferenças entre ambas são evidentes:

a) A primeira refere-nos não só as nossas acções e os seus motivos, mas também os nossos sentimentos, pensamentos, emoções e tudo o que se passa em nós; contudo limita-se a verificar-lhes a existência; não passa duma *testemunha*. A consciência moral é *juiz;* aprecia o valor moral das nossas acções e das acções alheias; proclama o que é necessário fazer e o que se deve evitar.

b) A consciência psicológica, pelo menos sob a forma primitiva e espontânea, é comum ao homem e aos animais e inseparável da vida sensitiva. A consciência moral é própria do homem; só entra em exercício quando despertada pela razão.

— Passemos agora a analisar os diversas fenómenos pelos quais a consciência moral nos revela claramente a existência do dever.

CAPÍTULO I

O DEVER MANIFESTADO PELA CONSCIÊNCIA

ART. I. — **Os dados da consciência moral**

§ 1. — **Primeiros princípios da moralidade.**

1. A tendência essencial do nosso espírito para a *verdade* consiste sobretudo, como já vimos, na posse natural dos princípios directores do conhecimento. Do mesmo modo a nossa tendência para o *bem* tem a sua raiz em certos juizos primeiros muito gerais, que dirigem infalível e universalmente o procedimento, ou pelo menos, as apreciações morais do homem.

O poder inato de emitir estes juízos absolutos constitui uma faculdade da alma a que os escolásticos chamam «sindérese» *(synderesis)* e que se pode comparar à faculdade que apreende os princípios da razão *(intellectus principiorum)*. Soberana no domínio moral, a sindérese é, portanto, a faculdade dos primeiros princípios da moralidade *(intellectus principiorum ordinis moralis)*.

2. «*O bem e o mal opõem-se,* — *o bem é preferível ao mal,* — *temos de praticar o bem e evitar o mal*». Tais são os primeiros princípios da moralidade. Como se vê, assemelham-se aos princípios directores do conhecimento especulativo, a saber: *o princípio de contradição* e o princípio de *razão suficiente*. Mas encaram o ser sob o aspecto do bem e do mal moral, aspecto que é alheio à ordem puramente teórica; unem estes conceitos novos segundo leis absolutas; devem portanto ser considerados, na sua ordem, como princípios primeiros.

§ 2. — **Análise do acto moral.**

Para maior clareza, ponhamos a consciência em presença de uma acção concreta e distintamente determinada. Seja, por exemplo, este caso de consciência proposto por V. Cousin:

Ao morrer um amigo confia-me um depósito, com o encargo de o remeter a uma pessoa por ele designada e que só eu conheço.

O meu amigo morre levando consigo para o sepulcro o seu segredo e fico eu só com o depósito e a minha consciência. Supondo agora que estou necessitado, que esse dinheiro me tiraria de embaraços e que, por outro lado, a minha reputação não corria perigo, vem-me ao espírito a ideia de me apoderar do dito depósito. Que me diz a consciência?

1. **Antes do acto.** — Declara que semelhante acção é *má* e proibe-me praticá-la; por outras palavras, pronuncia sobre o valor absoluto do acto um juízo que impõe ao meu espírito como evidente e à minha vontade como obrigatório: em resumo, afirma e manda.

Por sua vez este juízo provoca em mim uma *aversão* ao acto mau e um *atractivo* proporcional ao acto contrário; depois em presença da lei sinto um sentimento de *respeito* que me fascina e domina completamente, bastando só o pensamento de a violar para me perturbar e confundir.

2. **Depois do acto.** — Se entreguei fielmente o depósito, a consciência julga que o meu acto é moralmente bom; aprova-o, louva-o e diz-me que alcancei méritos, que sou digno de estima e recompensa, e esta atestação é acompanhada duma emoção muito agradável, que é a satisfação do dever cumprido; sinto-me engrandecido a meus próprios olhos, nobremente altivo e feliz pelo que acabei de praticar.

Se, pelo contrário, me apropriei do depósito, a consciência reprova abertamente o meu acto, condena-me, grita-me que sou digno de desprezo e de castigo; e a consciência da falta cometida provoca em mim um sofrimento moral, uma mistura de vergonha, de temor, de desprezo de mim mesmo, que se chama *remorso*.

Nota. — Não se deve confundir *remorso* com o simples *desgosto*. O desgosto é provocado por um acidente desagradável de que não somos moralmente responsáveis, como por exemplo a perda de dinheiro em qualquer especulação imprudente; o remorso, ao contrário, nasce duma acção má; supõe a responsabilidade moral e a consciência duma obrigação conhecida e deliberadamente violada.

— Por outro lado, é necessário distinguir o remorso do *arrependimento*. O remorso não exclui certa revolta da alma, podemos sofrê-lo murmurando; neste caso, longe de atenuar a falta, agrava-a.

Pelo contrário o arrependimento supõe a dor do mal cometido, a resolução de o reparar e de nunca mais o cometer, e a aceitação do sofrimento com o espírito de expiação. Por isso constitui por si mesmo um regresso à inocência; o remorso, pelo contrário, tem o carácter de castigo, ainda que a sua razão de ser seja levar ao arrependimento.

§ 3. — **Juízos e sentimentos morais.** — Como se vê, a consciência moral manifesta-se em nós por uma dupla série de fenómenos: pronuncia *juízos* e desperta *sentimentos*.

1. **Juízos morais:**

a) Antes do acto, a consciência julga que, sendo o acto bom, deve, ou, pelo menos, pode praticar-se; ou que, sendo mau, deve evitar-se:

Este primeiro juízo supõe uma dupla ideia moral: a ideia do *bem absoluto* com o qual a acção é ou não conforme, e a ideia do *dever*, isto é, da *obrigação* que temos de operar ou não operar.

b) Depois do acto, a consciência aprova ou condena a acção praticada, louvando ou censurando o seu autor e proclamando-o digno de recompensa ou de castigo.

Este segundo juízo supõe outras duas noções indissolùvelmente ligadas: a noção do *bem* e do *mal moral*, isto é, do dever cumprido ou violado; e a noção de *mérito* e de *demérito*, que por sua vez supõe o princípio de que a virtude deve ser recompensada e o vício punido.

2. **Os sentimentos morais são:**

a) Antes do acto: o atractivo natural para o bem e a repulsa instintiva do mal, juntos com o sentimento de *respeito* pela lei que ordena ou proibe.

b) Depois do acto: a satisfação de ter cumprido o dever, ou o remorso de o ter violado.

3. A consciência moral aparece-nos portanto sob um tríplice aspecto: é *legisladora*, quando ordena ou proibe; é *juiz*, quando aprova ou condena; *remuneradora* ou *verdugo*, conforme recompensa com a satisfação do dever cumprido ou castiga com o remorso.

Tais são os factos. Devemos, portanto, concluir que aos olhos da consciência as nossas acções não são todas equivalentes, mas que umas são boas e outras más; por conseguinte, que existe uma lei moral e que além do interesse e da inclinação, é necessário admitir um terceiro motivo de acção que é o *dever*.

CAPÍTULO II

CARACTERES DA LEI MORAL

O dever, também chamado a lei moral, como no-lo atesta a consciência, apresenta três caracteres principais: é *obrigatório, absoluto e universal.*

§ 1. — A lei moral é obrigatória.

1. Por *obrigação* entende-se a necessidade moral de obedecer, isto é, a regra de proceder que se impõe à vontade sem contudo a forçar. Ora a consciência atesta-nos que somos obrigados a abservar a lei moral; que nenhuma força a poderá abrogar nem isentar-nos dela, ainda que *de facto* conservemos sempre o poder físico de a violar.

Este carácter de *obrigação* é próprio do motivo do dever.

2. É fácil responder à objecção que, apoiando-se na liberdade do homem, pretende isentá-lo de toda a lei.

Com efeito, o livre arbítrio isenta sòmente da lei que força, mas não da lei que obriga. Longe de ser incompatível com a obrigação, o livre arbítrio exige-a e supõe-na. Pois sem liberdade a lei moral é absurda, porque é inútil impor preceitos a um ser que já de antemão está determinado.

3. Deste carácter de obrigação segue-se lògicamente que a lei moral deve ser sempre *cognoscível e praticável,* porque uma obrigação não se impõe senão na medida em que é conhecida, e só pode ligar a vontade quando esta conserva o poder de praticar a acção que lhe é ordenada.

§ 2. — A lei moral é absoluta.

1. Lei *absoluta* é aquela que ordena incondicionalmente, isto é, que impõe uma acção, não como meio para alcançar algum bem, mas que deve ser querida por si mesma. Pelo contrário, a lei é *condicional* quando ordena uma coisa ùnicamente como meio para alcançar um fim. Daí segue-se que a obrigação proveniente da primeira é *absoluta;* enquanto a segunda só dá lugar a uma obrigação *hipotética,* à qual nos podemos subtrair renunciando ao fim proposto. Kant exprime este carácter absoluto do dever quando lhe chama *imperativo categórico,* para o distinguir dos *imperativos hipotéticos* que ordenam sob condição.

2. Notemos que este carácter absoluto convém ùnicamente ao dever. Também o interesse e o prazer têm as suas leis e as suas regras; mas podemos sempre subtarir-nos à regra renunciando à condição, sempre que se trate de bens que não são abso-

lutos, tais como a saúde, o crédito, etc. Só o dever ordena absoluta e incondicionalmente.

§ 3. — A lei moral é universal.

A moralidade é lei *universal;* por outras palavras, as suas prescrições são as mesmas para os homens de todos os países e de todos os tempos. Com efeito, como a moralidade exprime uma relação da natureza humana com o seu fim, e como todos os homens têm a mesma natureza e o mesmo fim, segue-se necessàriamente que todos estão sujeitos à mesma lei.

Tais são os caracteres próprios do dever e das injunções da consciência moral. Cícero formulou-os magnìficamente nesta passagem muitas vezes citada: «Existe uma lei conforme à natureza, comum a todos os homens, racional, eterna, que nos impõe a virtude e proibe a injustiça. Esta lei não é do número daquelas que se podem transgredir ou iludir, ou que podem ser modificadas; nem o povo, nem os magistrados têm o poder de isentar das obrigações que ela nos impõe. Não é uma em Roma, outra em Atenas, nem diferente hoje do que há-de ser amanhã; universal, inflexível, sempre a mesma, essa lei abraça todas as nações e todos os séculos» (De Republ.).

APÊNDICE

LEI FÍSICA E LEI MORAL

Como já dissemos, todo o ser neste mundo tem necessàriamente um fim, e por conseguinte uma lei em relação com a sua natureza; ora como os seres não têm todos a mesma natureza, também não podem ter o mesmo fim nem a mesma lei. Sob este aspecto, os seres podem agrupar-se em duas grandes categorias: as *pessoas* e as *coisas*. As pessoas, dotadas de inteligência e de liberdade constituem o mundo moral; as coisas destituídas destas faculdades superiores formam o mundo físico; daqui se inferem as diferenças que caracterizam a *lei física* e a *lei moral*.

I. — Em sentido muito lato, a lei pode definir-se: a regra constante e uniforme segundo a qual um ser opera ou deve operar.

1. A lei *física*, que rege os seres incapazes de compreender e de querer, só pode ser concebida sob a forma de impulso que determina a operar de certa maneira; a lei *moral* pelo contrário, dirigindo-se a um ser inteligente e livre, tem o carácter de obrigação, isto é, de direcção ideal, que se impõe à vontade sem contudo a forçar: só ela tem o carácter de lei pròpriamente dita, que emana da autoridade, impõe a obediência e inspira respeito; a lei física é uma simples fórmula enunciativa do que é, e não imperativa do que deve ser.

2. Daqui se segue que a lei moral só pode ser observada com a condição de ser conhecida e querida, e de que o agente a ela sujeito conserve sempre o poder material de a infringir; a lei física, como necessita o ser a operar, é cega e irresistìvelmente observada.

Por outro lado, a lei moral não pode ser revogada nem modificada, por exprimir uma relação necessária da natureza humana com o seu fim. É tão impossível à razão admitir que o mal seja permitido e o bem proibido, como conceber um fenómeno sem causa ou um todo menor que uma das suas partes. A lei física pelo contrário poderia ser diferente do que é, por exprimir ùnicamente uma relação contingente entre diversos fenómenos. Era possível, absolutamente falando, que a queda dos corpos se realizasse noutras condições, e que a terra girasse noutro sentido ou em menos tempo.

Em resumo pode dizer-se que a lei moral é necessária em si mesma, mas não é necessitante; a lei física é necessitante, mas não é necessária; ou melhor ainda, para empregar a fórmula de Kant, a lei moral é *objectivamente necessária* e *subjectivamente contingente;* a lei física é *objectivamente contingente* e *subjectivamente necessária.*

II. — Desta diversidade de *natureza* deriva a diversidade dos *métodos* que devemos seguir, conforme se trate de determinar uma ou outra destas leis.

A lei física por ser objectivamente contingente, só se pode conhecer pela observação; além disso, em virtude de o agente ser necessitado a conformar-se com ela, o facto é fatalmente conforme com a lei, e basta observar o facto para concluir a lei. Por outras palavras, a observação é necessária e suficiente para determinar a lei física.

Pelo contrário, como a lei moral é subjectivamente contingente, o sujeito que lhe está subordinado conserva o poder físico de a violar; portanto é sempre possível o desacordo entre o acto e a lei, e neste caso esta não se pode determinar pela simples observação dos factos. Mas exprimindo a lei uma relação necessária entre a natureza do homem e o seu fim, segue-se que, se conhecermos esta natureza podemos, deduzir o fim e por conseguinte a lei. A lei moral não é pois, como a lei física, lei *real*, um simples facto generalizado, mas sim princípio ou lei *ideal* que se deduz dos dados da psicologia.

Concluamos que estas duas ordens de leis manifestam, cada qual a seu modo, a existência de um legislador divino. O *céu estrelado por cima de nossas cabeças*, dizia Kant, *e a lei no interior dos nossos corações, são duas coisas que inundam a alma de respeito e admiração sempre crescentes.*

De facto, o céu estrelado é pela infinidade do número dos astros, pela enormidade das massas e pela regularidade dos movimentos, o mais estupendo testemunho da ordem física, e por conseguinte, da sabedoria e poder do Criador; a lei moral, pela sua santidade e pelo carácter absoluto e imutável dos seus decretos, revela-nos a autoridade soberana, infinitamente digna de obediência e respeito.

SEGUNDA PARTE

NATUREZA DO DEVER

A análise da consciência moral revelou-nos a *existência* do dever; trata-se agora de lhe determinar a *natureza*.

O dever pode definir-se: O BEM ENQUANTO OBRIGATÓRIO; teremos, pois, resolvida a questão se conseguirmos determinar:

1.º Em que consiste o **bem,** que é em certo modo a **matéria** do dever;

2.º Donde lhe vem o carácter **obrigatório** que é, por assim dizer, a **forma** do dever.

Teremos em seguida de distinguir do *bem moral*, considerado *objectivamente e em si*, este mesmo bem *enquanto se impõe de facto a cada consciência*, e constitui pròpriamente o **bem moral formal.** — Tal será o objecto desta segunda parte.

Seguir-se-á uma parte histórica, na qual examinaremos as diversas teorias relativas à natureza do bem soberano.

CAPÍTULO I

MATÉRIA DO DEVER — O BEM MORAL EM SI OU OBJECTIVO

Todos são unânimes em reconhecer que existe o bem e o mal; que dar esmola, por exemplo, é um bem; e perpetrar um homicídio é um mal. Mas, porque razão a esmola é um bem e o homicídio é um mal?

Antes de mais nada, precisemos com exactidão o que se deve entender por *bem moral em si*, *ou objectivo*.

Como já dissemos, a vontade, pelo facto de ser actividade inteligente, nunca se determina sem motivo; e todo o motivo de agir é necessàriamente um bem. Ora, do mesmo modo que na ordem do conhecimento, ao subirmos a escala das razões e explicações, chegamos fatalmente a um primeiro princípio evidente por si mesmo e que torna evidentes todas as outras verdades; assim, na ordem da tendência, quando subimos a escala dos motivos e dos bens, chegamos necessàriamente a um motivo último, a um bem absoluto, querido por si mesmo, que comunica a bondade a todos os actos que inspira. Esse bem absoluto e último é o que se chama *bem moral em si, ou objectivo*. Em que consiste e qual é a sua natureza?

§ 1. — Natureza do bem moral.

1. Toda a faculdade é um *poder* e, por conseguinte, *necessidade* de operar, isto é, tendência para um bem determinado que lhe falta e ao qual aspira como a seu complemento necessário e perfeição natural. Se portanto a nossa natureza se reduzisse a uma única faculdade, o seu bem absoluto confundir-se-ia com o bem dessa faculdade e a sua lei consistiria em tender para esse bem. Mas como a natureza humana compreende muitas faculdades e tendências, podemos concluir desde já que o seu bem absoluto consistirá no desenvolvimento máximo e na satisfação completa de todas as suas energias.

2. Por outro lado, não basta somar as nossas faculdades e conceder a todos indistintamente o que exigem.

a) Seria uma empresa *impossível*, porque as suas exigências são muitas vezes contraditórias. «O instinto move, o apetite impele enquanto a razão fala, a paixão grita, e a sensibilidade chora ou se expande. Que caos seria a vida humana assim entregue à expansão de todas as suas forças naturais, se a razão não conseguisse organizar e dirigir todos os movimentos!» (Vacherot).

b) Empresa *injusta* e *irracional*, porque todas as nossas tendências estão longe de ter o mesmo valor. Com efeito, o homem não é um simples feixe de faculdades acidentalmente reunidas; é um todo harmónico, cujas diferentes partes constituem um sistema de forças hieràrquicamente ordenadas e que concorrem para os fins desse todo. Logo o bem soberano do homem consiste num desenvolvimento harmónico das suas faculdades, proporcionado ao seu valor e perfeição relativa.

§ 2. — A ordem metafísica e física e a ordem moral.

1. O bem moral consiste no respeito pela ordem harmoniosa e hierárquica dos fins, como nos são manifestados pela mesma natureza das coisas. Podia parecer portanto à primeira vista que todas as leis objectivas, que regulam as essências dos seres e as suas relações físicas e metafísicas, deveriam apresentar-se à consciência humana debaixo da forma de uma ordem que devia respeitar-se absolutamente, isto é, sob a forma do bem moral. Um bom número de filósofos, entre os quais Malebranche e Montesquieu, parecem supô-lo. «Do mesmo modo, diz Malebranche, que entre as coisas há relações de grandeza que formam o objecto da matemática, há também relações de perfeição que são objecto da

moral. O animal é mais estimável que a pedra e menos que o homem». E noutro lugar: «É ordem imutável que os espíritos sejam mais nobres que os corpos, como é verdade necessária que dois e dois são quatro».

2. O *respeito pela ordem essencial das coisas* seria, pois, a fórmula do bem moral. Equivale a estoutra: *seguir a natureza*, e suscita as mesmas reservas acima apontadas para esta fórmula. Sem dúvida pode-se admitir em sentido muito lato, que a vida racional deve necessàriamente respeitar certa ordem; mas é falsa, se pretenda impor-nos a obrigação de observar todas as ordens e todas as leis. Porque, além da ordem moral, existe a ordem física, a ordem lógica, matemática, etc., que estão longe de possuir o mesmo valor e de exigir o mesmo respeito.

As relações morais constituem portanto uma hierarquia à parte. Mas porque há-de ser assim, e qual é o carácter específico que distingue o moral do que o não é?

3. Para responder a este problema, convém anteciparmos um pouco ao que diremos na metafísica. Qualquer ser, pelo simples facto de existir, pode ser *verdadeiro* e *bom*. Uma vez que existe, constitui para a inteligência e para a vontade um objecto proporcionado a estas duas faculdades. Estes atributos de verdade e de bondade dizem-se *transcendentais* porque acompanham o ser em todas as suas manifestações e em todos os seus graus. — Mas nem todo o ser verdadeiro é *evidente*, nem todo o ser é *belo*, porque a evidência, além da simples verdade que relaciona indiferentemente o ser com *todas* as inteligências, supõe também uma proporção especial com *determinada* inteligência; e a beleza supõe um grau e uma espécie de bem e de verdade que os façam resplandecer e os tornem aptos para satisfazer o sentido estético do ser racional. O mesmo se passa com a *moralidade*. Consiste numa perfeição de ser e numa ordem de relações tais, que satisfaçam as aspirações superiores das nossas faculdades, não sòmente enquanto estas últimas possuem determinado grau de perfeição *física*, mas também enquanto nos tornam a cada um de nós um sujeito livre e responsável, senhor de si mesmo, capaz de direitos e de deveres, numa palavra, uma *pessoa*.

4. *Por exemplo:* quando um homem compõe frases harmoniosas mas destituídas de sentido, quando se submete a um regime alimentar excêntrico, ou faz propositadamente adições erradas, esse homem serve-se mal das suas faculdades. Enquanto, porém, se limitar a estas coisas, sòmente origina desordens *físicas* e não comete nenhuma falta *moral*. Com efeito, neste caso a personalidade humana fica tão intacta neste homem como nos demais. Mas, se com estes exercícios extravagantes, se torna inepto para raciocinar acertadamente; se deteriora notàvelmente a saúde sem razão

suficiente; se as palavras destituídas de sentido contêm a recusa duma verdade a que outro tem direito, ou se a falsificação no total da soma vai desfraudar o próximo no que lhe é devido, a personalidade humana fica lesada, cometeu-se uma *desordem moral.*

§ 3. — **A ordem moral individual e social.** Não estamos sós neste mundo, mas vivemos em sociedade. O indivíduo humano não se deve, pois, considerar como um todo isolado, mas como fragmento dum todo mais vasto, que é a humanidade. Do mesmo modo, além das inclinações pessoais, a nossa natureza possui também inclinações sociais, que exigem que todos os que nos rodeiam se desenvolvam e sejam felizes.

Não basta, pois, que realizemos a ordem em nós, é necessário além disso fazê-la reinar fora de nós e ordenar os nossos actos em relação com a humanidade de que fazemos parte. Como? Procedendo de modo que o desenvolvimento da nossa personalidade se efectue *sem detrimento*, mais ainda, com *vantagem* das pessoas que nos rodeiam. Só então realizaremos a ordem total, o bem que a razão concebe como o ideal da nossa natureza.

§ 4. — **A ordem moral em relação com o último fim.** Ajuntemos que o homem não é senhor absoluto do seu ser, nem a sua *causa primeira* nem o seu *fim último*. O homem portanto não pode realizar a ordem total se não pelo cumprimento de um dever, que prima entre todos os outros e os resume, o dever para com Deus, causa primeira, fim último e legislador da natureza.

Conclusão. — Podemos, pois, concluir que o sumo bem do homem se encerra na tendência para o seu fim último pelo desenvolvimento harmonioso e máximo de todo o seu ser, que se efectua sob o império da razão pela subordinação das inclinações inferiores às faculdades mais nobres, para bem de todos os homens, estreitamente unidos entre si pela justiça e pelo amor.

APÊNDICE

O PROGRESSO MORAL DA HUMANIDADE

No sentido mais geral, *progresso* designa a passagem gradual dum estado que se julga mau ou pior para um estado bom ou melhor. Aplicado à humanidade, o progresso significa a marcha do género humano, tomado no seu conjunto para um grau cada vez mais elevado de perfeição e felicidade. Naturalmente podem distinguir-se tantos progressos particulares quantas são as tendências ou aptidões especiais. Há progresso intelectual e científico, progresso material e industrial, progresso moral, etc.

O progresso intelectual e industrial é evidente; é contínuo e mais ou menos fatal; mas quanto ao progresso moral, que depende da liberdade humana e supõe luta contínua contra as nossas tendências inferiores, bem se pode perguntar se a humanidade vai progredindo, se está estacionária, ou até, como muitos a acusam, se não apresenta sinais nada equívocos de decadência.

1. É sabido que Pascal se pronunciava pelo *statu quo*. Segundo ele, a malícia e a bondade do mundo em geral são, com pequenas alterações, sempre as mesmas, e «se é fácil apontar nos nossos dias novas formas de corrupção, originadas na mudança dos costumes e dos hábitos, podem também citar-se com facilidade outras já passadas de moda ou extintas».

2. A dar crédito ao evolucionismo, o progresso moral é incontestável e, como os demais progressos, necessários, ininterrupto e ilimitado. Em virtude da mesma evolução, o egoísmo, isto é, o mal e a imoralidade, deve necessàriamente desaparecer para dar lugar ao altruismo, isto é, à virtude e à perfeição moral. H. Spencer nota que hoje o homem instruído e com medíocre fortuna, não precisa de heroísmo para não ser salteador, traidor ou moedeiro falso... «São profissões, diz, que vão desaparecendo; o progresso é visível».

3. Outros filósofos pelo contrário defendem, e quase com as mesmas razões, que o nível da virtude decresce todos os dias; que o nosso século está pobre de verdadeiro mérito; que o progresso vai de encontro ao desenvolvimento da moralidade, porque, rareando cada vez mais as grandes tentações, desaparecem com elas as ocasiões de praticar as virtudes heróicas. Se os grandes crimes são menos frequentes, é porque «podendo fàcilmente satisfazer os nossos desejos com a prática do bem, quase não vale a pena fazer o mal, ao menos o mal pleno e grosseiro» (Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction)*.

Que há de verdade, e a quem devemos dar crédito?

Antes de responder a problema tão complexo, convém precisar o que se entende por *progresso moral*, visto que existem várias espécies de progresso.

a) Se falarmos do progresso nas *ideias* e na ciência da moral, pergunta-se se as consciências estão agora mais esclarecidas do que antigamente.

b) Tratando-se do progresso dos *factos*, desejamos saber se a ordem externa é em si e materialmente mais conforme com a ordem absoluta, se há mais justiça nas relações entre os homens, e mais humanidade nas relações entre as classes sociais ou entre as nações.

c) Se se trata enfim do progresso nas *intenções*, queremos saber se os homens são hoje moralmente melhores e mais virtuosos do que os seus antepassados.

Fácil é de ver que, sendo estes problemas tão diferentes, devem ter soluções muito distintas.

I. — E em primeiro lugar não se pode negar que haja um certo *progresso* nas *ideias morais* e que as consciências estejam hoje mais bem instruídas acerca dos seus deveres. Afinal este progresso é o progresso da razão humana; e não é admissível que progredindo nas outras ciências, esteja condenada a permanecer estacionária no campo da moral teórica. De facto a humanidade eleva-se de dia em dia a noções mais justas dos seus direitos e deveres; a escravatura, as vinganças particulares, as torturas exageradas, etc., que antigamente se consideravam como legítimas, são hoje universalmente reprovadas.

Pode-se verificar progresso análogo em todos os ramos da moral doméstica, civil, e até internacional. O ideal da justiça penetra cada vez mais nas instituições sociais. A distinção entre a legalidade e a moralidade pròpriamente dita está mais determinada e mais geralmente adoptada. A guerra já não é considerada como um estado natural e permanente, mas como crise passageira e anormal, destinada a estabelecer a paz. A pilhagem, o morticínio dos prisioneiros, o emprego de armas envenenadas, etc., estão hoje suprimidas do código de todas as nações civilizadas. Sem dúvida ainda se cometem muitas infracções contra as grandes leis da moral; mas, se as vontades estão tão pervertidas que as permitem, as inteligências pelo menos estão em geral suficientemente esclarecidas para não verem nisso o exercício do direito, e muito menos ainda a observância do dever.

Este progresso porém nas ideias não constitui ainda o progresso moral pròpriamente dito, visto que o moralista mais sábio não é necessàriamente o homem mais virtuoso.

II. — Quanto à *ordem externa*, pode-se reconhecer que é hoje mais observada e que as acções são materialmente mais conformes ao bem absoluto do que nos séculos passados. Há menos assassinatos, menos actos de violência e de extorsão, mais respeito pela vida humana e pela propriedade; em resumo, a segurança é maior e os direitos de cada um estão mais protegidos.

Seguir-se-á porventura daqui que a virtude seja mais verdadeira e que se possa concluir a existência dum progresso real na moralidade pròpriamente dita? De modo nenhum, porque esta ordem exterior pode depender, não tanto do progresso na energia moral e na rectidão das intenções como do aumento de constrangimento físico e moral devido às leis, aos costumes, à educação, à opinião e às conveniências sociais. É incontestável, por exemplo, que antigamente o senhor, isolado no seu castelo feudal, seguro da impunidade, tinha mais mérito em não espoliar o viajante, em não praticar um homicídio, que o cidadão do século XX que se mantém na prática do dever pelo temor das leis, da opinião e da certeza do castigo (1).

Eis a razão por que os crimes em nossos dias podem ser mais raros sem que os homens sejam melhores moralmente; e os actos exteriores materialmente mais conformes com o bem, sem que por isso possamos deduzir um progresso na virtude. Tanto mais que o progresso das ideias morais e o conhecimento mais exacto das obrigações só podem tornar mais culpável aquele que propositadamente as não cumpre. Por outra parte diminuindo as facilidades de praticar o mal, o progresso da organização social permite substituir mais fàcilmente ao motivo do dever, os sentimentos do temor e as vistas interesseiras.

III. — No que diz respeito ao *bem moral* pròpriamente dito, isto é, à virtude e ao valor absoluto das acções, parece-nos muito difícil e até impossível determinar se, sob este aspecto, a humanidade vai progredindo ou retrocedendo. Com efeito a medida da virtude e da moralidade reside essencialmente na intenção mais ou menos pura, no esforço mais ou menos generoso em resistir ao egoísmo e às más paixões; ora disto só Deus e as consciências individuais conservam o segredo.

Mas dirá alguém; se é impossível apreciar directamente a moralidade de um povo ou duma época, não haverá sinal algum externo que nos permita ajuizar acerca dessa moralidade de um modo indirecto e aproximado?

O progresso material e científico realizado há um século não será indício de um progresso moral correspondente? Um tal aumento na produção e na difusão do saber e do bem-estar não se operam sem um aumento proporcionado de previsão, de trabalho, de energia, de temperança, numa palavra, de virtude. Como já alguém disse, os povos têm a prosperidade que merecem; e o poder não é senão a virtude acumulada.

---

(1) Uma comparação far-nos-á compreender melhor o que vamos dizendo. Estamos num atalho escarpado que ladeia um precipício. Este caminho era antigamente perigoso e muitos viajantes ali encontraram a morte. Hoje os viandantes já passam por ele sem perigo de acidente algum. Quer isto dizer que são mais robustos, que possuem mais firmeza nos pés ou que sentem menos vertigens? Não; simplesmente que o atalho foi alargado e se colocaram parapeitos nas passagens mais perigosas.

— Seria esquecer que os interesses materiais não têm senão valor relativo, pois a sua razão de ser consiste em auxiliar o progresso da moralidade. para o qual deve tender todo o progresso humano. Ora pode-se abusar da riqueza, do bem-estar e até do saber; em vez de os utilizarmos para fins superiores da vida, podemos empregá-los em proveito do orgulho e da corrupção, e torná-los assim instrumentos, não de progresso, mas de decadência moral. A conclusão é que, se todo o progresso moral é ordinàriamente acompanhado dum certo progresso no bem-estar, a conclusão inversa está longe de ser verdadeira, e portanto não podemos arguir do progresso material para o progresso moral.

Desistamos pois de resolver um problema cujos dados necessàriamente ignoramos e, em vez de nos informarmos inùtilmente do progresso nos outros, trabalhemos eficazmente em realizá-lo em nós, na medida das nossas luzes e das nossas forças.

CAPÍTULO II

FORMA DO DEVER — A OBRIGAÇÃO

Já sabemos em que consiste o *bem moral;* resta-nos ver donde lhe vem o carácter de obrigação, que faz dele um *dever* e que o impõe à nossa vontade a fim de o realizar.

Antes de estabelecer o verdadeiro fundamento da obrigação, convém eliminar várias teorias falsas ou incompletas.

ART. I. — **A sanção não basta para fundar a obrigação**

Alguns moralistas afirmaram que, pelo facto de a nossa felicidade estar unida necessàriamente à realização do bem, este recebe o seu carácter obrigatório da sanção que o acompanha.

É teoria insustentável.

1. Notemos em primeiro lugar que a sanção, como tal, supõe já a obrigação, visto que ninguém pode ser recompensado ou castigado senão na medida em que observou ou violou um dever conhecido. Logo a sanção não pode entrar na constituição do dever, comunicando-lhe o carácter de obrigação.

2. Se considerarmos a felicidade como simples consequência ao dever cumprido, o bem deixa de ser fim que se deve desejar por si mesmo; porque neste caso é apenas meio para atingirmos a felicidade, e a virtude reduz-se a simples cálculo de interesse.

ART. II. — A razão humana não basta para fundar a obrigação

§ 1. — **Exposição.** — Os partidários da *moral independente* sustentam, como Proudhon, que o respeito da pessoa humana, que é o constitutivo do bem, se torna obrigatório por si mesmo, independentemente de qualquer autoridade externa.

Por sua vez Kant, proclamando a autonomia absoluta da vontade, vê nela o fundamento único e último da obrigação. A dar-lhe crédito, o *imperativo categórico* é facto absolutamente primeiro, princípio de todas as ideias morais e até do bem.

Estas duas teorias são concordes em nada admitir que esteja acima da razão humana, de forma que na realidade obedecemos ùnicamente a nós mesmos. Podem portanto refutar-se com os mesmos argumentos.

§ 2. — **Refutação.** — 1. Toda a obrigação pròpriamente dita supõe necessàriamente dois termos: a autoridade donde dimana e o súbdito que está obrigado a obedecer. Ora, se o imperativo categórico não é, como Kant afirma, senão a injunção da minha vontade, ou se o bem não passa duma concepção da minha razão, como asseveram os partidários da moral independente, o *eu* fica sempre só em presença de si mesmo, e portanto não pode haver nem lei nem obrigação.

2. A autoridade da razão é soberana e absoluta, dirão talvez, impõe-nos princípios que não podemos contradizer; porque motivo pois, será ela incapaz de nos impor uma lei que nós não devemos violar?

— Responderemos que a rzaão pode muito bem impor uma necessidade de pensamento, isto é, uma evidência, mas não uma necessidade de acção, isto é, uma obrigação. A razão, sem dúvida, mostra-nos com facilidade que é conveniente observar a ordem e tender à perfeição da nossa natureza; mas ainda que a moralidade pode subsistir como ideal de alta conveniência, contudo perde o seus carácter estritamente obrigatório e deixa de ser *dever*.

Concluamos, contra Kant e os partidários da moral independente, que a razão, por si só, é incapaz de fundar a obrigação de constituir o dever.

ART. III. — O fundamento da obrigação não é um decreto arbitrário de Deus

A obrigação não pode, pois, existir nem aplicar-se completamente sem Deus. Quererá isto dizer que a obrigação dimana dum decreto arbitrário da vontade divina, e que não se pode evitar a moral independente sem cair com Descartes e Puffendorf na *moral de mera autoridade?*

§ 1. — **Exposição.** — 1. Descartes parece querer explicar às vezes pela autoridade livre de Deus, não só a obrigação, mas ainda a distinção entre o bem e o mal. Deus poderia igualmente determinar que o bem fosse mal e que o mal fosse bem. Por consequência do dever, e até do bem, só se pode dar uma definição: *o que Deus quer que façamos.*

2. Outra forma da moral baseada na autoridade divina admite que, apesar de essencialmente distintos entre si, o bem é obrigatório e o mal é proibido, sòmente em virtude dum livre decreto da vontade de Deus. Tal é a opinião de *Puffendorf.*

§. 2 — **Refutação.** — 1. Devemos admitir que a vontade divina é actividade inteligente, que não opera sem motivo e sem razão. Ora qual pode ser a razão das ordens e proibições estabelecidas por Deus, senão a bondade ou a malícia dos actos, por outras palavras, a conformidade ou a não-conformidade desses actos livres com o plano que a sua sabedoria concebeu e cuja realização deseja? Logo o bem e o mal preexistem lògicamente aos decretos divinos.

Além disso, pode-se perguntar se é *bem em si* ou coisa indiferente obedecer à vontade de Deus. No primeiro caso, o bem é lògicamente anterior ao mandamento divino; no segundo, este mandamento é destituído de autoridade. Logo em nenhum caso pode fundar o bem.

2. O bem será porventura obrigatório sòmente em virtude de um livre decreto da vontade divina, como afirmou Puffendorf? — De modo nenhum.

Com efeito, se o bem não é necessàriamente obrigatório, a lei moral torna-se por si mesma contingente. Porque, não sendo possível em moral conhecer a vontade livre de Deus, como nas ciências naturais, pela observação dos seus efeitos, segue-se que só se pode conhecer o dever por meio da revelação positiva. É a negação da moral natural.

Podemos, pois, concluir contra os partidários da moral de mera autoridade:

a) Que a distinção entre o bem e o mal não é efeito de um decreto arbitrário da vontade divina, mas dimana da natureza das coisas e, em última análise, da natureza mesma de Deus.

b) Que o laço, que une a obrigação ao bem, é necessário e absolutamente indissolúvel; porque não podemos ir de encontro ao bem sem violar a ordem estabelecida por Deus.

Contudo não se segue de modo nenhum que esta necessidade se possa explicar sem a intervenção da vontade divina.

ART. IV. — Verdadeiro fundamento da obrigação

Como já vimos, todo o dever supõe necessàriamente em quem lhe está sujeito, a consciência mais ou menos explícita de estar em presença duma autoridade que lhe exige obediência; daí o sentimento de respeito e o sentimento mais ou menos confuso de nossa *dependência* de um *superior* que nos dita a lei. O carácter obrigatório do dever não pode, pois, explicar-se independentemente dum legislador distinto e superior ao homem, o qual só pode ser Deus.

1. Em primeiro lugar, é um *facto* que, perante o bem moral que devemos praticar e o mal que devemos evitar, a natureza humana vê-se em presença duma fórmula imperativa e não apenas duma indicação ideal, que a inteligência seria forçada a aprovar, mas à qual a vontade teria o direito de se subtrair. Este é o facto. Não se trata, pois, de o estabelecer, mas apenas de o comprovar e de lhe assinar a sua razão suficiente.

2. É na análise do sentimento da obrigação que nós lhe encontraremos a razão suficiente. Sugere-nos com efeito, uma dupla explicação:

a) **Explicação psicológica.** — A consciência moral não apreende a obrigação como coisa extrínseca ao bem e que se lhe ajunta acidentalmente, mas como carácter que necessária e indissolùvelmente lhe está unido, de modo que o bem se apresenta naturalmente ao nosso espírito sob a forma de obrigação. Ora, esta relação necessária que existe entre o bem e o seu carácter absolutamente obrigatório, impõe-se à nossa consciência moral com a força absoluta e categórica dum princípio primeiro. Como já vimos mais acima (Livro I, cap. I, p. 471), este é o carácter das ordens da consciência sob o influxo da *sindérese*.

Por mais que raciocinemos e digamos a nós mesmos, que nos é permitido não conformar o nosso proceder com as exigências mais imperativas da nossa natureza, este raciocínio *abstracto* opõe-se à *experiência* da consciência, *concreta e categórica*, que é a apreensão da obrigação. Deste único facto deduz-se já uma obrigação verdadeira e absolutamente indeclinável: uma natureza *moral* que sem dúvida é nossa, que somos *nós mesmos* e que se nos impõe inevitàvelmente. A sua aparente autonomia encobre, pois, e revela ao mesmo tempo uma *heteronomia* essencial: a natureza promulga por si mesma uma lei que não ditou e que não pode revogar nem modificar. Esta lei é uma lei moral da qual nós não somos os legisladores. Que majs se requer para que haja obrigação moral no verdadeiro sentido da palavra? Do mesmo modo este *facto* da obrigação moral, como o apreende a consciência, constitui, com a tendência para o bem infinito, uma das formas mais profundas desta afinidade da natureza com o seu Criador, que é, na expressão de Descartes, «como o sinal do operário impresso na sua obra».

b) **Exposição metafísica.** — A apreensão da obrigação, considerada como facto psicológico, revelou-nos mais ou menos distintamente a vontade absoluta do divino legislador. Este facto, como veremos na teodiceia, constitui uma das provas morais da existência de Deus. Por outro lado, uma vez demonstrada a existência de Deus com os seus principais atributos, conclui-se com evidência que a vontade infinitamente perfeita de Deus, autor das relações morais, teve que a impor às vontades finitas e imperfeitas que a devem observar. Tal é a explicação metafísica da obrigação.

Quererá isto dizer que Deus, depois de ter criado e ordenado todas as coisas e estabelecido entre elas as relações que fundam o bem moral, tenha decretado que este bem fosse obrigatório, ordenando à vontade humana que se conformasse com ele? Este decreto especial de Deus, por mais justo e racional que seja, não é necessário. Para tornar obrigatório o bem moral basta o simples acto criador. Pelo mesmo acto que os criou, Deus quer que os seres existam e operem segundo a sua essência. A sua vontade actua sobre cada um dos seres para os governar conforme a sua natureza; às actividades destituídas de liberdade impõe-se com necessidade física, isto é, sob a forma de lei física e de instinto; à vontade livre do homem impõe-se com a necessidade moral que respeita a liberdade intimando-lhe o dever, isto é, sob a forma de obrigação.

3. Atingiram sòmente uma parte da verdade aqueles que colocaram o fundamento do dever quer ùnicamente na natureza humana, quer sòmente na vontade divina. Na realidade, o dever fundamenta-se simultânea e indissolùvelmente na natureza humana, e na vontade divina. A natureza humana idealizada pela razão fornece a *matéria* que é o *bem*, e a vontade divina dá-lhe a *forma* obrigatória que faz dele um *dever* pròpriamente dito.

APÊNDICE

O DEVER SERÁ CO-EXTENSIVO AO BEM?

Ainda que, como dizíamos acima, o laço que une a obrigação ao bem é necessário e metafísico, não se segue contudo que a ideia do dever seja necessàriamente co-extensiva à ideia do bem; e que, entre o que é estritamente *ordenado* e o que é rigorosamente *proibido*, não se possa intercalar o que é simplesmente *permitido* ou *aconselhado*.

Ora, é um facto que a consciência humana distinguiu sempre um bem de *obrigação*, que constitui a essência do *dever*, e um bem de *superrogação* o qual, sem ser rigorosamente prescrito como necessário ao fim, lhe é contudo sumamente útil, e por esta razão se deixa à liberdade e generosidade de cada um. Como diz Renan: «Para alcançar dos homens o cumprimento do simples dever necessita-se de lhes mostrar o exemplo dos que o ultrapassaram; a moral mantém-se graças aos heróis». Será isto um erro? Será necessário supor como vários filósofos contemporâneos que, «só a nossa ignorância nos permite considerar certos actos nem preceituados nem proibidos»?

1. Não; se todo o bem fosse rigorosamente obrigatório, seguir-se-ia que não se teria cumprido todo o dever enquanto se pudesse fazer mais e melhor. Se a ideia de obrigação se identificasse sempre com a ideia de bem, seguir-se-ia que crescendo o grau da obrigação com a perfeição do acto, um bem seria tanto mais estritamente obrigátório quanto mais perfeito e mais heróico fosse. Ora, como declaram todos os moralistas, os actos não são, em tese geral, a matéria do dever pròpriamente dito.

Mais ainda, seria necessário admitir com os estóicos que um grau inferior do bem deixa de ser bem, para se tornar um mal positivo, desde que é possível realizar um bem superior; que, sustentando dez pobres, por exemplo, praticaria uma acção má, se pudesse sustentar vinte. Ora esta consequência é evidentemente absurda; porque, sendo o bem essencialmente susceptível de graus, um bem menor não pode perder a sua natureza de bem, isto é, a sua conformidade com a ordem, pela única e simples razão que é inferior a outro. Que homem haveria que não fosse culpado, se estivesse sempre obrigado a praticar todo o bem possível? E quando estaríamos em estado de proceder com segurança de consciência, se fosse necessário determinar antes com precisão o máximo de bem realizável em cada circunstância que se oferece?

2. Sob o ponto de vista de obrigação, é necessário pois distinguir duas qualidades de bem; um bem cuja omissão é um mal, e que por conseguinte estritamente obrigatório, e um bem cuja omissão, sem degradar positivamente a nossa natureza, se limita a privá-la dum grau de perfeição de que ela seria capaz; este é facultativo. Logo, acima deste mínimo de bem ordenado pela lei moral, é necessário, admitir uma esfera superior de moralidade que se deixa à nossa iniciativa e à qual a lei sòmente nos exorta.

Daqui se infere que é absolutamente verdadeita a fórmula: *deves, logo podes*, — pois que ninguém está obrigado ao impossível; — mas não há direito para transpor os termos da fórmula e dizer simplesmente: *podes, logo deves.*

CAPÍTULO III

O BEM MORAL FORMAL

Já determinámos a natureza do bem moral em si ou objectivo, que é o princípio e a matéria do dever. Este bem não é outra coisa senão a perfeição absoluta da nossa natureza, concebida pela razão, e com a qual se devem conformar os nossos actos para serem verdadeiramente bons.

Contudo, visto que a concepção deste ideal supõe conhecimento exacto não só da natureza humana, mas também das leis e finalidades deste mundo em que vivemos, pode-se perguntar se semelhante ciência não setá absolutamente fora do alcance da grande maioria dos homens e, conseguintemente, se este pretendido ideal não é quimera irrealizável.

Tal dificuldade resolve-se com a teoria do *bem moral formal*.

ART. I. — Distinção do bem moral formal e do bem moral em si ou objectivo

Os nossos actos são susceptíveis de dupla bondade: bondade moral *absoluta*, enquanto são materialmente conformes ao bem em si e contribuem de facto para a realização da ordem; e bondade moral *formal*, enquanto são praticados com a intenção de se conformarem ao bem absoluto e à lei do dever, como nós a concebemos, e as circunstâncias nos permitem observá-las.

1. O valor duma acção, considerada sob o primeiro ponto de vista, está portanto no *resultado* que ela obtém, independentemente da intenção de quem a pratica; o seu valor moral formal depende essencialmente do princípio, isto é, da *intenção* que a inspira e da actividade livre que foi necessário dispender para obedecer à lei.

Logo o bem moral formal pode definir-se: *a vontade conforme ao dever consoante é conhecido*.

2. Notemos que o bem em si, por ser a regra objectiva do dever, é lògicamente anterior a este; o bem moral formal, que resulta da sua observação, é-lhe necessàriamente posterior.

E eis como se pode afirmar, sem círculo vicioso, que o bem consiste no cumprimento do dever e que o dever consiste na prática do bem; pois que, no primeiro caso, trata-se do *bem moral formal* e no segundo referimo-nos ao *bem em si*.

ART. II. — Consequências desta distinção

1. A primeira consequência é que entre o bem moral formal e o bem em si, é possível e até frequente a separação. Esta separação provém de duas causas, que podem actuar conjunta ou separadamente: falta de *luz* que nos impede de apreender o bem como é em si mesmo; e falta de *poder* que nos incapacita de o realizar como foi apreendido.

2. Outra consequência é que, se o bem absoluto é a regra ideal e teórica de nossas acções, a sua regra imediata e prática é

o bem como actualmente o concebemos e nos foi proposto pela consciência; de modo que a condição necessária e suficiente da bondade moral dum acto está na conformidade desse acto com as injunções da consciência daquele que o realiza.

E eis como a Providência pôs a perfeição moral ao alcance de todos, fazendo-a depender imediatamente, não da instrução ou do desenvolvimento intelectual de que muitos são incapazes, mas da boa vontade e pureza de intenção que estão ao alcance de todos. Na realidade, o homem é moralmente grande, não pelo que *faz* mas pelo que *quer*.

CAPÍTULO IV

A CONSCIÊNCIA MORAL, SUA ORIGEM E NATUREZA

É um facto que todos nós distinguiremos o bem do mal; que não consideramos os nossos actos como indiferentes e, por conseguinte, que estamos na posse duma faculdade especial para discernir chamada consciência. Até aqui os moralistas estão de acordo. Mas qual é a origem e a natureza desta faculdade? — Aqui aparecem as divergências.

A escola empírica vê apenas na consciência moral aquisição, ou resultado da *experiência;* nós, ao contrário, defendemos que é *forma de razão.*

ART. I. — **Teoria empírica da consciência moral**

Segundo a escola empírica, a distinção entre o bem e o mal é apenas hábito mental, o resultado duma associação de ideias e sentimentos que têm por origem o costume, a educação ou a legislação humana. Tal era já a opinião do sofista Górgias: τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ. *E justo*, diz Trasímaco, *o que agrada ao poderoso* (Platão, *Diálogos)*.

Entre os modernos, Hume, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer renovaram estas teorias, aplicando-lhes os princípios do associacionismo e da hereditariedade. A seu ver, a justiça é ùnicamente *a expressão variável do direito do mais forte*, *fundado pela violência*, *fortificado pelo costume*, *consagrado pelo tempo*.

Em nossos dias, Durkheim, Lévy Brühl e outros positivistas pretenderam explicar a moral, e até a consciência, pela simples combinação das leis sociológicas. Segundo eles, uma coisa é moral ou imoral, sòmente por instituição social. Refutaremos estas teorias ao tratarmos da *Moral do interesse* e da *Moral sociológica.*

ARTl II. — **A consciência moral é forma da razão**

§ 1. — **É fácil concluí-lo do que fica dito.**

1. Com efeito, os juízos que a consciência emite e as leis que formula, apresentam todos os caracteres das verdades de razão.

a) São *necessários* e *absolutos;* porque não podemos conceber que não exista o bem nem o mal, que o bem não seja obrigatório, ou que a virtude não seja digna de recompensa; são outras tantas relações necessárias, que o próprio Deus não pode suprimir ou modificar.

b) São *universais;* isto é, independentes do tempo e do lugar, válidas e obrigatórias para todos os homens existentes ou possíveis.

c) Enfim, são *a priori;* quer dizer que a ideia do bem e do mal é natural e essencial à nossa constituição mental; que trazemos em nós mesmos o pressentimento do dever anteriormente à experiência externa, ainda que a nossa noção só se forme em presença dos actos (concebidos ou apreendidos) aos quais essa noção se aplica. *Non scripta sed nata lex*, diz Cícero; e S. Paulo: *Opus legis scriptum in cordibus (Rom.* II, 15). Ora, só a razão é capaz de apreender as relações necessárias, absolutas e universais; só ela procede *a priori.*

A consciência moral, tomada no sentido estrito da palavra e abstraindo dos fenómenos mais ou menos secundários aos quais dá origem, é portanto forma da razão intuitiva; não da razão *teórica* e *especulativa* que formula os princípios directivos do conhecimento; nem ainda da razão estética que fornece os princípios directivos da concepção artística, mas da razão *prática* que concebe e formula os princípios orientadores do proceder *moral,* isto é, as leis absolutas às quais qualquer acto humano se deve conformar.

2. Contudo esta distinção não deve exagerar-se, como diz Kant a ponto de ver na razão prática uma faculdade independente da razão teórica, e dotada de autoridade superior.

Na realidade, a razão é essencialmente una, e as três formas que apresenta não são mais do que três empregos distintivos da mesma e única faculdade, cujas afirmações têm a mesma origem, os mesmos caracteres e o mesmo valor.

§ 2. — **A consciência moral é faculdade muito complexa.**

— Ainda que a consciência moral no acto em que discerne o bem do mal, não é mais do que uma forma da razão, contudo no conjunto dos fenómenos que supõe ou provoca, apresenta-se-nos como faculdade muito complexa, cujo exercício exige o concurso de quase todas as outras faculdades.

1. Em primeiro lugar, precisa do auxílio da experiência. Com efeito, como se poderia julgar do valor moral de um acto sem conhecer a natureza íntima desse acto e a lei à qual se deve submeter?

2. Depois, a consciência moral, que não pode reduzir-se à sensibilidade, só atinge o máximo de força quando os seus juízos são acompanhados de certos sentimentos de atracção e repulsão.

3. Também é certo que a associação das ideias desempenha papel importante na apreciação moral dos actos humanos e que contribui muitas vezes para modificar os juízos da consciência.

4. Finalmente, é necessário reconhecer que a legislação civil e sobretudo a educação exercem influência considerável sobre a consciência, quer para a esclarecer e desenvolver, quer para a falsear e atrofiar.

Conclusão. — A consciência moral e, por conseguinte, a distinção entre o bem e o mal, não é aquisição tardia e acidental da humanidade, mas elemento constitutivo, faculdade essencial à nossa natureza racional. Esta faculdade não é empírica; não é uma espécie de sentido ou de instinto mais ou menos cego, mas sim a própria razão que ordena os actos da nossa vida.

CAPÍTULO V

VALOR DA CONSCIÊNCIA MORAL

O problema do valor da consciência moral está ìntimamente ligado com o da sua origem e o da sua natureza; por isso encontramo-nos aqui em presença da mesma divergência de opiniões e de sistemas. É certo que o valor de uma lei depende da autoridade donde emana, e que a consciência terá valor muito diverso segundo nela se reconheça a voz de Deus e da razão, ou sòmente a das gerações que nos precederam, dos pais que nos criaram ou dos homens que nos governaram.

Para procedermos com método refutaremos dois erros opostos: um que atribui à consciência autoridade absolutamente infalível e irreformável; o outro que não lhe reconhece autoridade alguma.

ART. I. — Nem todas as prescrições da consciência moral são infalíveis

Em geral, a *escola escocesa* vê na consciência um instinto infalível que nos dita todos os nossos deveres, e é absolutamente incapaz de nos induzir ao erro.

— Há nesta afirmação um exagero manifesto.

a) É notório que há consciências erróneas, isto é, consciências deformadas pela paixão, profissão, hábito, etc.

b) Por outra parte cada um pode verificar por experiência própria que, se em certos casos a consciência fala alto e claro, por vezes também emudece, fica perplexa e deixa-nos incertos sobre a decisão que devemos tomar e a regra que devemos seguir.

c) Na teoria escocesa a ciência moral perde toda a utilidade prática; porque a consciência infalível por natureza, não necessita nem de direcção nem de fiscalização.

A consciência não pode portanto ser considerada como oráculo cujos juízos sejam dotados de valor absoluto e irreformável.

ART. II. — A consciência moral não é desprovida de todo o valor

Erro oposto ao precedente é o dos cépticos, que, pelo facto de não verem na consciência senão uma instituição arbitrária dos homens, transmitida pela educação e mantida pelo hábito, não lhe atribuem mais que valor convencional.

§ 1. — **Exposição.** — Dizem: Se a distinção entre o bem e o mal fosse verdadeiramente lei da natureza, seria invariável e universal, como o é a própria natureza; todos os povos de todos os tempos estariam de acordo acerca das suas obrigações. Ora «entre os povos selvagens não existe nem moralidade nem consciência; e entre os povos civilizados há uma moral variável e consciências contraditórias».

Quanto aos costumes dos povos civilizados, apelam para as variações contínuas que sofrem, tais como: a escravatura, a tortura, as provas judiciárias, tidas outrora como legítimas e actualmente odiadas; o empréstimo a juro, outrora universalmente condenado e hoje universalmente admitido; o duelo profligado por uns e honrado por outros, etc.

§ 2. — **Refutação.** — Para refutar o cepticismo moral basta mostrar que há pontos sobre os quais a consciência jamais variou;

e explicar depois como é possível que, sendo imutável nos princípios, seja susceptível de tanta diversidade nas aplicações.

1. Primeiramente, a consciência humana *nunca* variou nem errou sobre as *noções primeiras* e os princípios fundamentais que constituem como que a forma da moralidade. Em toda a parte se encontram as ideias de bem e de mal, de direito e de dever, com os sentimentos morais a que dão margem; ora este facto só por si basta para estabelecer o carácter universal e imutável da lei moral e, por conseguinte, o valor absoluto da consciência.

2. As variações infinitas que apresenta, quando se trata de aplicar esta forma à sua matéria e determinar em que consiste precisamente o bem que é necessário praticar e o mal que se deve evitar, dependem de duas ordens de causas: umas gerais e por assim dizer sociais, outras particulares e pessoais.

a) As primeiras resultam do grau de civilização, das tradições, dos hábitos, das condições de existência e de outras circunstâncias muito gerais que influem necessàriamente na concepção da vida humana e do ideal que é necessário atingir e, por conseguinte, nos deveres para connosco e para com a família e a sociedade.

Compreende-se fàcilmente que as consciências, ainda que conservem integralmente inabaláveis as noções de bem, de mal, de direito e de dever, contudo, pelo facto de serem orientadas em sentidos tão diferentes, não apliquem essas noções às mesmas coisas e deste modo as regras gerais da vida sejam por elas profundamente modificadas.

b) Com maior razão as divergências acentuar-se-ão ainda, quando se tratar de aplicar estas regras aos pormenores das acções; porque então às causas gerais do erro enunciadas anteriormente, vêm ajuntar-se as particulares, tais como as paixões, os preconceitos, as preferências pessoais, etc., tanto mais activas em assuntos de ordem prática, quanto mais de perto se relacionam com os nossos interesses e inclinações.

3. É fácil, por consequência, resolver as objecções que o cepticismo vai buscar aos erros e contradições da consciência, mostrando que provêm, não da ausência ou diversidade dos princípios morais, mas da aplicação defeituosa que deles se faz sob a influência das causas exteriores; e que basta eliminar estas, para se estabelecer a harmonia em todas as grandes questões morais.

Estas anomalias não diminuem em nada o valor da consciência; provam sòmente que a razão prática é de condição diferente da razão especulativa; que é infalível quando procede intuitivamente e formula os primeiros princípios da moralidade, mas não é dotada da mesma segurança quando se trata de os aplicar às circunstâncias diversas e múltiplas da vida real. Portanto, do mesmo modo que ninguém contesta o valor absoluto das leis da geometria, se bem que muitos as apliquem erradamente, assim não devemos pôr em dúvida o valor dos princípios morais só porque muitos tiram deles consequências viciosas.

ART. III. — **Verdadeiro valor da consciência moral**

Podemos agora determinar com exactidão o valor da consciência. O valor da consciência é *absoluto* quando se limita a proclamar o *dever em geral* e os primeiros princípios da moralidade; torna-se mais ou menos *relativo* quando passa à *determinação concreta* das nossas diversas obrigações.

1. Daqui se segue que se podem distinguir muitos *graus ou estados de consciência.*

a) A consciência diz-se *ignorante*, quando não sabe discernir o bem do mal. Deduz-se do que dissemos que esta ignorância só é absoluta nas crianças e nos que estão totalmente privados de razão; nos outros casos a ignorância é sempre parcial e relativa a este ou àquele dever.

b) A consciência é *errónea*, quando supõe o dever onde não existe.

c) A consciência é *recta*, quando se conforma com a lei. Do mesmo modo que a ignorância ou o erro, esta rectidão não pode ser universal; porque a razão humana *é sempre limitada em todo o campo da sua actividade.*

d) A consciência é *duvidosa ou perplexa* quando hesita acerca do dever, sem que nenhum motivo a incline mais para uma do que para a outra parte. A dúvida é *prática* quando tem por objecto a conformidade do acto com uma lei claramente conhecida; e é *especulativa* quando versa acerca da existência da própria lei.

e) A consciência diz-se *provável*, se algum motivo lhe permite enunciar um juízo, sem contudo excluir todo o temor de errar.

2. As regras que se devem observar nestes diversos estados da consciência são as seguintes:

a) Nunca é lícito ir *contra a consciência* ainda que seja errónea; porque a consciência é a regra imediata que devemos seguir.

b) Todavia a intenção de conformar os nossos actos com a regra absoluta, que é a condição essencial do seu valor moral, supõe necessàriamente o desejo e a intenção eficaz de a conhecer o mais exactamente possível. Eis porque o erro e a ignorância em semelhante matéria são imputáveis, quando provêm da negligência em se instruir ou da prática continuada do mal, que acabou por obscurecer ou falsear o nosso juízo.

c) Nunca é lícito agir com a consciência *duvidosa;* porque seria expor-se deliberadamente ao perigo de violar a lei. Daqui se segue que, antes de agir, se deve *formar* a consciência, isto é, adquirir a certeza moral de que a acção que se pretende praticar não é contrária a nenhuma lei suficientemente conhecida.

3. Feitas as diligências suficientes a fim de se esclarecer, pode suceder que sobre a legitimidade do acto subsista uma dúvida, quer especulativa quer prática. Já dissemos que enquanto tivermos esta dúvida não temos o direito de proceder. É portanto necessário eliminá-la e formarmos *uma consciência pràticamente certa* (Veja-se no *Cours*, II, pp. 65-69, le probabilisme et la casuistique).

TERCEIRA PARTE

CONSEQUÊNCIAS LÓGICAS DO DEVER

Já provámos a existência do dever e determinámos a sua natureza; vamos agora estudar as consequências, para o homem, da sua observação ou violação. As principais são: a **responsabilidade,** o **mérito,** o **demérito,** a **virtude,** o **vício** e a **sanção.** Com efeito, o *bem* gera o *dever*, e o dever liga a liberdade; por sua vez o acto livre executado sob a força da lei, origina a *responsabilidade*, donde provém o *mérito* e o *demérito* com as *sanções* correspondentes; e se o acto se repete, produz a *virtude* ou o *vício*. Tal é o encadeamento das ideias morais que nos resta estudar.

CAPÍTULO I

A RESPONSABILIDADE

Em consequência da liberdade de que é dotado, o homem pode violar a lei; mas sob a dependência de um legislador infinitamente justo, compreende-se que a não possa violar impunemente e que seja obrigado a dar conta do seu proceder. A responsabilidade consiste precisamente na *necessidade, em que se encontra o agente livre, de dar razão dos seus actos à autoridade superior, a fim de lhes sofrer as consequências.*

A *responsabilidade* corresponde a *imputabilidade;* a primeira noção aplica-se ao agente e a segunda ao próprio acto; diz-se: eu sou responsável, e este acto é-me imputável.

Em que condições somos moralmente responsáveis pelos nossos actos?

ART. I. — Fundamento da responsabilidade moral

A responsabilidade moral supõe no agente duas condições, a saber: o *livre arbítrio* e a *consciência da obrigação*.

1. Em primeiro lugar a liberdade é a primeira condição da responsabilidade; porque um ser, só é responsável por actos que

são verdadeiramente *seus* e dos quais é plenamente *causa*, isto é, dos actos que podia praticar ou não; nisto consiste o carácter essencial do acto livre. Daqui provém que só a *pessoa* é susceptível de responsabilidade.

2. Além do livre arbítrio, é evidente que a responsabilidade moral supõe ainda a consciência da obrigação.

ART. II. — **Variações da responsabilidade**

Perguntar se existem graus na responsabilidade, equivale a perguntar se há graus no *livre arbítrio* e no *conhecimento da lei*, que são as suas condições essenciais. Ora não se pode negar que tanto um como o outro podem aumentar, diminuir, e até desaparecer por completo. É forçoso portanto, admitir na responsabilidade variações correspondentes, que podem chegar até à sua supressão total.

§ 1. — **Variações correspondentes aos graus do livre arbítrio.**

1. É evidente, por exemplo, que a *violência física*, não sòmente externa mas ainda interna, como a que provém da loucura, do sono e da embriaguez, por nos privar do domínio de nós mesmos, ou da liberdade dos nossos movimentos, nos torna inteiramente irresponsáveis pelos actos executados nestes diversos estados.

Contudo, quando a embriaguez provém de actos livres, é imputável com as suas consequências previstas. A violência moral não faz senão atenuar a responsabilidade. Por mais que nos ameacem para cometermos uma acção má, o dever impõe-nos que tudo afrontemos para permanecermos honestos. Todavia, como semelhante coragem é em si muito difícil, compreende-se que estas ameaças diminuam a responsabilidade daquele que não lhes resista.

2. O problema é mais delicado quando se trata de determinar a influência do *hábito*, da *paixão* e do *temperamento* no livre arbítrio e, por conseguinte, na própria responsabilidade.

Sabe-se que a lei do hábito é subtrair os nossos actos à reflexão para os fazer cair sob o domínio do automatismo, e que a paixão tem por efeito imediato perturbar o juizo e enfraquecer o livre arbítrio.

É pois mister concluir que, tanto menos responsáveis somos pelas acções praticadas num ou noutro destes estados, quanto mais violenta for a paixão ou mais inveterado for o hábito. Entretanto, se considerarmos estes actos nas suas relações com o princípio de que derivam, como o hábito e a paixão têm a sua origem na repetição dos actos livremente praticados, é necessário admitir que somos responsáveis por este hábito ou por esta paixão, e por conseguinte, ainda que indirectamente, pelos próprios actos que nos levaram a praticar.

3. Mais ainda: o hábito e a paixão, longe de atenuarem a imputabilidade dos actos, antes a aumentam; porque em certo modo a reflexão e a liberdade tiveram neles parte mais activa. Com efeito, sendo o hábito, fruto de numerosos actos livremente praticados, supõe uma vontade mais reflectida, mais perseverante e mais conhecedora das consequências. Igualmente o acto propriamente virtuoso, que procede do hábito do bem, é mais meritório que um acto isolado, precisamente porque emana de uma vontade mais firmemente abraçada com o bem e supõe esforços mais prolongados.

§ 2. — **Variações correspondentes aos graus de conhecimento.** — A responsabilidade moral pode ainda variar segundo o *grau de conhecimento* que temos da lei.

É claro que o erro, a ignorância, a dúvida, a inadvertência, o esquecimento e tudo o que tende a obscurecer a consciência da obrigação, atenuam as nossas responsabilidades; do mesmo modo que estas crescem em proporção dos nossos conhecimentos.

Todavia o erro, a ignorância ou a inadvertência não desculpam todos os nossos actos. A ignorância *invencível* suprime absolutamente toda a responsabilidade; mas a ignorância vencível não faz mais que atenuá-la proporcionalmente à grandeza do esforço que seria necessário dispender para a vencer.

ART. III. — **Diversas espécies de responsabilidade**

Além da responsabilidade *moral*, que acabamos de estudar, distingue-se ainda a responsabilidade *legal* ou *penal* e a responsabilidade *colectiva* chamada *solidariedade*.

§ 1. — **Responsabilidade legal.** — 1. A responsabilidade legal funda-se nas leis positivas promulgadas pela autoridade civil e de cuja violação temos que responder perante os tribunais.

2. A justiça civil não admite a desculpa da ignorância; pode até mesmo suceder que, acidentalmente e por uma ficção exigida pela imperfeição das leis humanas, a responsabilidade legal exista na ausência de toda a liberdade afectiva.

3. A responsabilidade legal exige um começo de execução; a intenção, porém, basta para causar a responsabilidade moral.

§ 2. — **A solidariedade.** — Em princípio cada um é responsável por seus próprios actos; contudo, as acções do homem, por ser membro da sociedade, exercem quase sempre certa influência boa ou má no proceder daqueles com que vive. *Nemo sibi malus*, dizia Séneca, ninguém é mau para si só; daqui resulta certa participação na responsabilidade dos outros, o que constitui a *solidariedade moral*.

Trataremos na moral social este importante assunto da solidariedade e das obrigações que dela se originam.

CAPÍTULO II

O MÉRITO E O DEMÉRITO

Da responsabilidade derivam imediatamente o *mérito* e o *demérito*. É princípio absoluto em moral que quem faz o bem, merece; e quem pratica o mal, desmerece.

ART. I. — Natureza do mérito e do demérito

Recordemos a grande lei psicológica, que toda a actividade normal tem estes dois resultados: desenvolver a faculdade que a exerce, e procurar-nos um prazer proporcionado. Ora, o acto que se conforma com o dever, que é o acto normal por excelência, não desta ou daquela faculdade, mas do homem todo, deve produzir em nós aumento de valor pessoal e avanço para a felicidade. Daqui se deduzem os dois sentidos da palavra *mérito*.

1. Considerado *absolutamente* e em si mesmo, o mérito não é outra coisa senão o grau de perfeição moral a que chegamos pelo cumprimento do dever; pode-se definir: *o aumento do nosso valor moral.*

Inversamente, o demérito é a *diminuição do nosso valor moral*, originada nos actos contrários à lei.

2. O mérito toma-se também em sentido *relativo* e *transitivo;* assim diz-se: a virtude merece recompensa, e o vício merece castigo. Significa não tanto o aumento do valor moral, quanto o *direito à recompensa* e à felicidade, que é a sua consequência necessária; do mesmo modo o demérito é, segundo o dizer de Platão, *o direito ao castigo*.

3. Como a ordem moral nos é imposta por um legislador infinitamente justo, sábio e bom, temos de ajuntar aos princípios do *bem moral* e da *obrigação*, o princípio do mérito: *Quem faz o*

bem, merece; é o princípio da sanção: *Quem merece, deve ser recompensado.* Por outros termos, a ideia de mérito exprime a relação necessária que existe entre o bem e a recompensa, isto é, o direito à felicidade, adquirido pela virtude; assim como a ideia de demérito exprime a necessidade moral de sofrer a pena, consequência necessária da violação da lei.

ART· II. — **Os graus do mérito**

§ 1. — O mérito é susceptível de graus.

1. Observemos primeiramente que o mérito e o demérito são susceptíveis de graus; o testemunho da consciência e o raciocínio estão de acordo neste ponto.

2. Notemos, em seguida, que não se trata aqui das disposições pessoais do agente, que são, por assim dizer, as condições *subjectivas* do mérito. É evidente, com efeito, que a pureza de intenção e a elevação do motivo que a inspira, influem grandemente no mérito do acto. Falamos ùnicamente das condições *objectivas* que, em igualdade de circunstâncias, tornam o acto mais ou menos meritório em si mesmo.

§ 2. — Condições do mérito.

1. Certos moralistas pretenderam opor o mérito à obrigação, no sentido de que o acto será tanto mais meritório, quanto menos obrigatório for. É erróneo.

Não há dúvida que os actos heróicos são mais meritórios, em razão da dificuldade que apresentam e da grandeza do esforço que exigem; mas em si, a ausência de obrigação não influi directamente no mérito, e muitas vezes é mais meritório desempenhar-se de certos deveres de estricta justiça, como o de restituir um bem mal adquirido, do que praticar um acto de caridade a que não estamos rigorosamente obrigados.

2. Outro erro é o de Kant, segundo o qual, o mérito de um acto depende ùnicamente da quantidade de esforço que exige. Deste modo, um bom temperamento e a própria virtude, que facilitam a execução do dever, longe de constituirem vantagens sob o ponto de vista moral, seriam outras tantas deficiências tendentes a diminuir o mérito e o valor dos nossos actos. Kant, como o veremos, não recua perante esta consequência. — Sem dúvida, a dificuldade e o esforço são os fundamentos ordinários da virtude, mas não são a sua condição necessária nem a sua medida exacta.

CAPÍTULO III

A VIRTUDE

A virtude pode definir-se: *o hábito de agir em conformidade com o dever, adquirido pela repetição frequente de actos moralmente bons.*

Convém distinguir o acto *virtuoso* do acto *simplesmente bom* e meritório. Para ser simplesmente bom, basta que seja executado em virtude do dever; o primeiro procede, além disso, de uma disposição adquirida por hábitos repetidos. Não somos *caritativos* pelo facto de termos dado esmola uma só vez, assim como ninguém é tido por ébrio só porque uma vez se embriagou. O homem virtuoso é aquele, que à força de proceder segundo o dever, adquiriu a tendência para agir sempre do mesmo modo, de sorte que encontra nisso certa facilidade e até certo prazer.

1. A Aristóteles definiu ajustadamente a virtude: *o hábito do bem*, sito é, a disposição para proceder bem, adquirida pela repetição frequentes de actos conformes ao dever; assim como o vício e a disposição para o mal, originada pela repetição de actos contrários ao dever.

2. Todavia o hábito do bem deve ser essencialmente *inteligente* e *voluntário*, e por isto se distingue da rotina cega, que provém da repatição maquinal dos mesmos actos.

3. Além disso, deve ser acompanhado de certo amor que nos une ao bem, de certo *atractivo* que nos torna fáceis e agradáveis os actos que ao princípio nos pareciam difíceis e penosos. O erro de Kant está em só ver na virtude uma *força de resolução*, cujo mérito é sempre e ùnicamente proporcional à dificuldade presente e ao esforço imediatamente empregado, quando pelo contrário, a virtude é um *capital moral* que aumenta o valor dos actos futuros, diminuindo gradualmente a necessidade do esforço.

4. Combinando estes diversos elementos, podemos, pois, definir a virtude: *o hábito de obedecer ao dever com inteligência amor e energia.*

CAPÍTULO IV

AS SANÇÕES

Já definimos a responsabilidade: a necessidade que tem o agente moral de dar conta dos seus actos a fim de lhes sofrer as consequências; ora estas consequências felizes ou infelizes constituem precisamente a *sanção*.

ART. I. — Natureza e necessidade da sanção

§ 1. — **Natureza.** — 1. A sanção define-se: o *conjunto de recompensas e de castigos ligados à observância ou violação da lei.*

A recompensa é a satisfação concedida ao autor de um acto virtuoso, em consideração do mérito que adquiriu. O castigo é pena infligida ao autor de um acto culpável, que tem por fim a sua expiação.

2. A recompensa distingue-se do *favor* e do simples *benefício*, que são puramente gratuitos, por quanto supõe algum mérito.

Importa igualmente distinguir a recompensa e o castigo, das consequências simplesmente felizes ou infelizes que podem ter os nossos actos. Não há pròpriamente *sanção* senão quando a felicidade ou a infelicidade que se segue a um acto, está a este unida por uma lei de justiça e com fim de remuneração ou expiação.

Enfim, importa não confundir a recompensa com o salário. O salário é a remuneração de um serviço, dada em virtude de convenção prévia e recíproca; é devido ao acto externo, independentemente do seu valor moral. Pelo contrário a recompensa pròpriamente dita remunera directamente o mérito do acto, abstraindo da sua utilidade; além disso, é determinada não por meio de contrato, mas pela simples vontade de quem a concede. O salário e a recompensa são devidos por *justiça;* todavia o primeiro depende da justiça *comutativa*, a segunda da justiça *distributiva*.

§ 2. — **Necessidade da sanção.** — 1. Recordemos que o bem absoluto de um ser, como a razão o concebe e exige, consiste, não no bem de uma ou outra das suas faculdades, mas no bem de todo ele. Ora, o ideal completo do homem, que além da razão possui também a sensibilidade, não é sòmente o bem da razão (virtude sem felicidade como pretende Zenão), nem sòmente o bem da sensibilidade (felicidade sem virtude, como queria Epicuro), mas o bem de uma e de outra, isto é, a felicidade merecida pela virtude, ou a virtude recompensada pela felicidade.

2. Esta é a razão porque, ainda que neste mundo somos muitas vezes obrigados a sacrificar o bem sensível ao bem da razão; contudo este sacrifício é apenas provisório, porque mais tarde ou mais cedo tem de se estabelecer a harmonia entre as diversas partes do nosso ser, e a felicidade tem de se reconciliar com a virtude. Ora o objecto essencial da sanção é precisamente restabelecer esta harmonia, passageiramente perturbada pelo carácter de prova da vida presente, e fazer que a virtude seja feliz.

Por outra parte, e pela mesma razão, reconheceremos que o vício não poderá ter a mesma recompensa definitiva que a virtude, porque, se a felicidade é ùnicamente o sentimento da perfeição realizada, a infelicidade, pelo contrário, confunde-se necessàriamente também com o sentimento da nossa irremediável desgraça. Daí a necessidade absoluta da sanção: *é necessário* que a virtude seja recompensada e o vício punido.

ART. II. — **Função da sanção moral**

§ 1. — **Carácter da sanção moral.** — 1. As sanções civis têm principalmente o carácter de *meio*, visto que a sua finalidade é assegurar a observância material da lei. Pelo contrário, a lei moral deve ser observada pelo respeito ao dever de que é expressão; fazer o que ela preceitua *exclusivamente* por temor do castigo ou pelo desejo da recompensa, não é observar a lei.

A sanção moral não é, pois, primàriamente meio para fazer observar a lei, mas a *consequência natural e necessária* da sua observância ou violação. Como já dissemos, é impossível fazer o mal sem se fazer mal a si mesmo, e impossível fazer o bem sem se fazer bem a si próprio. Virtude e felicidade, vício e infortúnio são as consequências inseparáveis de toda a acção moral.

2. Ainda que a sanção moral seja mais fim do que meio, não se segue de modo algum que não deva contribuir para a observância da lei.

Foi o erro de Kant ao afirmar que a esperança das recompensas e o temor dos castigos só têm como resultado tirar à virtude todo o seu desinteresse e mérito; que exigir ou sòmente esperar o prémio das boas acções é assemelhar-se ao mercenário que só trabalha pelo salário. Renan defende igualmente que não há moralidade sem desinteresse absoluto; que «associar a moral à sanção é negar a própria moralidade». — É desconhecer completamente a natureza humana, e a influência da sensibilidade na vida moral.

Sem dúvida a moralidade é obrigatória independentemente de toda a sanção; mas, contanto que se dê a devida importância ao motivo do dever, nada obsta que nos animemos com a esperança da felicidade; é justo que a virtude seja recompensada.

Não há dúvida que é perfeita a virtude que faz o bem sem pensar na recompensa; mas a virtude sustentada pela esperança é ainda virtude; só se torna interesseira quando a praticamos como meio de chegar à felicidade, com exclusão de qualquer outro motivo.

§ 2. — Fim da sanção moral.

Depois de termos falado da sanção moral em geral, diremos uma palavra acerca do seu carácter *penal*, e da influência que exerce sobre a moralidade.

1. O objecto primário e essencial da pena é, como já dissemos, a *reparação da ordem absoluta*. Mas, além deste fim que também é o da recompensa, o castigo tem outro (pelo menos neste mundo), que lhe é próprio, a saber: a *reparação da ordem moral* chamada *expiação*. Quando o réu aceita a pena, livremente, com intenção de satisfazer a justiça lesada e de reparar o mal cometido, restabelece a ordem, não sòmente *fora de si e absolutamente*, mas também *em si* e *moralmente;* esta é a sua maior felicidade.

2. A sanção penal tem ainda outro fim providencial: o de reparar em certa medida a desordem do *escândalo* dado, pelo exemplo do castigo infligido ao culpado.

Este é o tríplice carácter que a sanção penal pode revestir: *reparadora*, *medicinal*, *exemplar*. Só o primeiro é absolutamente essencial e necessário; os outros dois são contingentes e condicionais.

ART. III. — Diversas sanções morais. — Insuficiência das sanções terrenas

Podem-se distinguir as sanções *temporais* ou imperfeitas, e a sanção *futura* ou perfeita. As sanções temporais são quatro: a sanção *legal* ou *civil*, a sanção *social*, a sanção *natural* e a sanção da *consciência*.

— Para apreciar o valor destas diferentes sanções, lembremos que um sistema de sanções só será perfeito e idealmente justo quando for:

a) *Universal*, isto é, não deixar nenhum acto meritório sem recompensa e nenhum acto culpável sem castigo.

b) Rigorosamente *proporcional*, isto é, quando se graduar exactamente segundo o mérito e o demérito de cada acto.

c) Enfim, *indiscutível*, isto é, quando o culpado na sua consciência prestar homenagem à justiça.

Vejamos em que medida cada uma das sanções indicadas anteriormente preenche estas condições.

§ 1. — **Sanção legal.** — A sanção legal consiste nas penas que infligem as sociedades humanas aos que infringem as suas leis, e nas recompensas que decretam para os que se distinguem na sua observância.

1. O objecto directo da sanção legal é, antes de mais nada, urgir a observância das leis civis; não obstante, compreende-se que a sanção civil concorra, em certa medida, para restabelecer a harmonia perturbada pelo vício triunfante ou pela virtude desprezada.

2. É fácil ver que sob este aspecto é incompleta e insuficiente.

a) Não é *universal;* porque só atinge os actos externos; e, além disso, como é aplicada por juízes falíveis, está exposta a muitos enganos.

b) A sua *proporcionalidade* é necessàriamente defeituosa; porque os homens só muito imperfeitamente podem apreciar as intenções e, por conseguinte, o grau do mérito e da culpabilidade.

c) Enfim, as leis humanas são mais penais do que remuneradoras.

Daqui se infere a necessidade de outra sanção mais perfeita e completa.

§ 2. — **Sanção social.** — A sanção social é a da *opinião.* Consiste na estima e na simpatia que acompanham naturalmente a virtude, e no desprezo público que fustiga o vício.

1. Esta sanção preenche muitas lacunas da precedente: atinge muitos actos perante os quais a legalidade é impotente; tem maior independência; oferece menos ocasião à corrupção e à venalidade; e tanto recompensa como pune.

2. Mas por outra parte a opinião é pouco perspicaz, cheia de frivolidade, sujeita a preconceitos; não vê senão o exterior das coisas, deixa-se prender pelas aparências, tudo concorre para a desorientar, e por isso os seus pareceres são discutíveis e discutidos. Eis a razão porque a opinião é guia tão pouco seguro, e porque devemos antes arrostá-la do que consultá-la.

§ 3. — **Sanção natural.** — Por sanção natural entendemos as consequências felizes ou desastradas que para nós resultam das nossas acções boas ou más em virtude das leis físicas, fisiológicas, económicas, etc.

1. Quem admitir o governo da Providência infinitamente justa e sábia, que subordina a ordem física aos fins da ordem moral, reconhece nas consequências naturais do vício e da virtude o carácter de verdadeira sanção.

Além de que a experiência prova a existência desta *justiça imanente das coisas*, em virtude da qual geralmente o trabalho, a temperança e a energia moral robustecem a saúde do corpo, desenvolvem a inteligência, favorecem a riqueza e o bom êxito nas empresas, enquanto o vício, sob todas as suas formas, produz os efeitos contrários.

2. Todavia está ainda longe de ser adequada, e as excepções são numerosas.

a) As consequências naturais só punem e recompensam o acto material. Ora é evidente que tanto a gravidade da falta como a grandeza do mérito dependem sobretudo da intenção.

b) Além disso, por efeito da hereditariedade e da solidariedade, estas consequências atingem muitas vezes mais o inocente do que o culpado.

c) Enfim, a virtude não está ao abrigo dos revezes da fortuna, e há felizes coincidências que fazem às vezes prosperar as mais iníquas empresas.

Numa palavra, esta sanção não é nem universal nem proporcional; e a justiça reclama outras compensações.

§ 4. — **Sanções da consciência.** — A sanção da consciência compreende o conjunto dos sentimentos morais que experimentamos depois de praticarmos boas ou más acções.

1. Esta sanção é a mais completa das sanções terrenas, porque atinge até as acções mais secretas sem exceptuar os próprios desejos e pensamentos.

2. Mas, ainda que é *universal*, está longe de ser sempre *proporcional*.

a) Com efeito, estando a sensibilidade sob a dependência directa do sistema nervoso, é evidente que, em igualdade de circinstâncias, os sentimentos morais serão muito mais intensos no que é dotado de um organismo delicado do que no que possui uma constituição robusta.

b) Mais ainda: a consciência inflige os mais cruciantes remorsos às almas de escol, cujo sentimento moral se aperfeiçoou pelo exercício; ao passo que o remorso vai sempre enfraquecendo nas almas cuja delicadeza de consciência se foi embotando com o hábito do mal.

c) Enfim, há actos que escapam em grande parte à sanção da consciência, como a qualquer sanção temporal; tais são a abnegação levada até ao martírio, ou a cobardia que conduz ao suicídio. De facto, ainda que estes actos por sua grande conveniência ou profunda oposição com as melhores tendências do homem constituam verdadeira sanção, contudo, se devem ser considerados pela pessoa que os praticou como os últimos da sua existência, esses actos, que faziam dela um ser moral, lesam nessa pessoa o sentimento do absoluto, e por isso oferecem uma sanção radicalmente insuficiente quer se considerem como recompensa quer como castigo.

§ 5. — **Necessidade da sanção religiosa.** — Que devemos concluir desta insuficiência manifesta das sanções temporais?

Uma só coisa, a saber, a necessidade de admitir na outra vida uma sanção superior e adequada, que satisfaça plenamente as exigências da nossa razão e as aspirações profundas da natureza humana para o absoluto, necessário, infinito, perfeito, restabelecendo desta forma o equilíbrio entre a virtude e a felicidade.

Com efeito, se há um Deus infinitamente justo, bom e poderoso; se as leis da nossa razão têm valor objectivo; se a justiça e a moralidade não são preconceitos vãos, é *necessário* que a virtude seja recompensada e o vício punido. Ora não o são suficientemente neste mundo; *devem* portanto sê-lo na outra vida, de uma maneira exacta, completa e definitiva, pela chamada *sanção religiosa*.

ART. IV. — A sanção moral completa e definitiva: — Doutrina escolástica sobre a beatitude e o fim último

§ 1. — **Natureza.** — A sanção moral completa e definitiva pode definir-se: o conjunto das penas e recompensas que nos esperam na vida futura, e que restabelecerão plena e definitivamente a harmonia entre a virtude e a felicidade.

1. Todo o homem, que não se tornou voluntàriamente incapaz, conta com esta sanção definitiva. Esta esperança natural constitui já por si forte presunção em favor da realidade das recompensas e dos castigos do além. Os argumentos que provam na teodiceia a existência de Deus infinitamente bom, justo e poderoso, e na psicologia racional a imortalidade da alma, dão-lhe o valor de certeza absoluta.

2. Esta sanção pode conceber-se de duas maneiras. Primeiramente como conjunto de recompensas e de penas *merecidas* neste mundo e *obtidas* na vida futura, sem outro laço entre o mérito e a remuneração, que não seja a vontade infinitamente justa e boa do Remunerador. É a concepção popular, verdadeira na sua simplicidade, mas um tanto grosseira e incompleta.

Importa, pois, completá-la, por uma consideração mais profunda. A sanção definitiva não é sòmente um *salário* equitativo aplicado de fora aos méritos da nossa vida por um Senhor justo; o filósofo deve concebê-la como *consequência* natural e *necessária* do grau de moralidade realizado pelo homem neste mundo (1). A razão mostra-nos, com efeito, que a beatitude do homem não pode consistir essencialmente senão na posse de um bem que satisfaça plenamente todas as suas aspirações. Deve ser não sòmente a exclusão de todo o mal físico ou moral, mas ainda, além da satisfação legítima das nossas potências inferiores, a posse definitiva do único objecto capaz de saciar as nossas mais nobres faculdades. Requere-se, portanto, que a nossa inteligência, ávida de saber, goze da soberana verdade, e que a nossa vontade satisfaça o seu insaciável desejo do bem pela sua união afectuosa com a soberana Bondade (2).

3. Mas como será capaz de possuir o soberano Bem,o homem que limitou voluntàriamente todas as suas aspirações aos prazeres da voluptuosidade ou do orgulho? A sua condenação natural provém automáticamente do seu estado de alma: por uma parte, estes bens finitos, aos quais se entregou exclusivamente, fogem-lhe com a vida terrena; por outra, a posse de Deus pelo conhecimento e pelo amor já não é para ele: tornou-se incapaz de a alcançar.

4. Muito diferente é a sorte do homem que neste mundo preferiu o espírito à carne, a submissão de Deus ao orgulho, e que manteve as suas potências naturais em ordem à consecução do seu fim, segundo todas as exigências do bem moral. Por isso, — na hipótese de ordem puramente natural, — Deus não intervirá para o recompensar por meios mais ou menos artificiais; basta-lhe sancionar as últimas decisões da sua criatura tratá-la segundo as suas aptidões voluntàriamente adquiridas. À capacidade do conhecimento e do amor, tais como se desenvolveram e modelaram, oferece-se o soberano Bem, cuja posse, por mais proporcionada e reduzida que seja às dimensões e natureza das faculdades humanas, é entretanto absoluta e satisfaz plenamente todas as suas potências de conhecer e de amar.

Tal é a essência da *beatitude*.

---

(1) Tratamos aqui do que *seria* a beatitude do homem na outra vida, se Deus o tivesse deixado ùnicamente entregue às forças naturais. Contudo, na ordem sobrenatural, a *glória* corresponderá ao grau da *graça*, e o grau da posse beatífica de Deus dependerá do grau da santidade no tempo da prova.

(2) Na ordem *histórica* da natureza decaída e reparada pela Redenção esta união será a do amor de *amizade:* afeição recíproca, paternal e filial no sentido mais verdadeiro da palavra, visto que a adopção divina nos comunica uma participação real da própria vida de Deus. — A filosofia abandonada às meras forças da razão não pode elevar-se até estas alturas: o conhecimento e amor beatíficos, que ela nos propõe, mantêm-se no nosso estado natural de servos, sem nos elevar à dignidade de *amigos* e de *filhos de Deus.*

§ 2. — **Conclusão.** — Esta noção de beatitude natural sintetiza os conceitos de *bem moral*, de *virtude*, de *mérito* e de *responsabilidade*, de *sanção*, e de *fim último*.

1. Todos estes conceitos se estribam nesta lei: a actividade despendida por um ser moral transforma este ser na sua imagem e deixa-o diferente do que era antes, consoante essa actividade se conforma ou se opõe à natureza desse ser, considerada na sua relação harmoniosa com o conjunto dos seus fins, isto é, segundo essa actividade é boa ou má moralmente. Tanto o *bem* como o *mal* praticados, não originam sòmente no seu autor a imputabilidade ou responsabilidade meramente externas, o direito à recompensa ou ao castigo vindo de fora, o mérito ùnicamente extrínseco, mas, por uma aplicação à vida moral da lei geral do *hábito*, imprimem nele o seu traço indelével. Esta transformação real do ser moral, segundo os diversos aspectos sob que se encare, toma os nomes de virtude, de responsabilidade e de mérito.

2. É também idêntica à *sanção* moral definitiva e ao *último fim*. *a)* A *sanção moral*, porque esta transformação moral, como já dissemos, torna o ser, que ela afecta, não sòmente digno de recompensa ou de pena, mas produz também nele uma disposição real que é, por assim dizer, o seu antegosto já nesta vida, e que desabrochará por si mesma na vida futura em *beatitude* ou *condenação*.

b) Ao *fim último*, porque, se o fim de todo o ser criado, considerado em *si mesmo* e *objectivamente*, só pode ser Deus, considerado porém na sua *relação* com o ser que o atinge, é ao mesmo tempo *homenagem* suprema de adoração e de amor reconhecido a Deus *(finis primarius)* e *beatitude* do ser, que, pelas suas faculdades morais de inteligência e de vontade, *possui* para sempre o soberano Bem *(finis secundarius)*.

PARTE HISTÓRICA

EXAME DOS DIFERENTES SISTEMAS DE MORAL

A questão fundamental em moral é a do *bem supremo*. É evidente que o nosso proceder depende da ideia que fazemos do bem absoluto, e que os nossos actos tomarão direcção completamente diferente, conforme o fim último for o dever ou o prazer. Por isso os diferentes sistemas de moral classificam-se segundo a natureza do bem que propõem para termo último das nossas tendências.

Distinguiremos primeiro os que, como nós, fazem consistir o bem absoluto nos fins superiores da razão, isto é, na ordem e na perfeição da nossa natureza; depois os que o põem nas emoções desinteressadas da sensibilidade: simpatia e amor dos nossos semelhantes; enfim, os que o procuram no prazer, quer no gozo imediato quer no gozo prudente e calculado que se chama interesse.

As doutrinas morais reduzem-se deste modo a três grupos nìtidamente caracterizados, correspondentes aos três móveis do procedimento humano, a saber: as doutrinas **utilitaristas,** as doutrinas **sentimentais,** e as doutrinas **racionais.**

Secção primeira. — DOUTRINAS UTILITÁRIAS

O prazer pode buscar-se de dois modos: ou imediatamente e sem preocupação pelas consequências que arrasta consigo: é a moral do *prazer* pròpriamente dito; ou com prudência e cálculo: é a moral do *interesse*.

Tanto num como no outro caso, o soberano bem, o fim último dos nossos actos é o prazer egoísta; e sob este aspecto, a moral do prazer pode ser considerada como a forma grosseira do utilitarismo.

CAPÍTULO I

O HEDONISMO OU MORAL DO PRAZER

O hedonismo (de ἡδονή, *voluptuosidade)*, tem por fundador Aristipo de Cirene (380 a. J. C.), discípulo infiel de Sócrates; daqui o nome de Cirenaísmo que algumas vezes se dá a esta doutrina.

§ 1. — Exposição.

1. Segundo Aristipo só existe um bem para o homem, o *prazer* e um só mal, a *dor;* portanto *voluptas expetenda et fugiendus dolor*, *procurar o prazer e fugir da dor*, tal é a lei; e como o futuro não está em nosso poder, a sabedoria consiste em nos aproveitarmos do prazer actual, já que só ele é certo, sem nos preocuparmos com as consequências que daí possam advir. Segue-se que o valor de um acto depende do grau de prazer que nos proporciona no momento em que se executa, e que o instinto basta para nos guiar.

2. Estes mesmos princípios reapareceram na época da Renascença. «Conformemo-nos com a natureza, diz Rabelais, que é mãe de toda a saúde, de toda a sabedoria e de toda a virtude. Se a seguirmos, não duvidemos que cumpriremos todos os nossos deveres». Do mesmo modo diz Montaigne: «Adoptei com toda a simplicidade e com toda a crueza o preceito antigo, que não nos enganaremos se seguirmos a natureza; o soberano preceito é conformarmo-nos com ela...; por isso deixo-me ir como vim; não combato nada...».

3. Esta doutrina degradante encontrou partidários entre os modernos: no século XVIII alguns enciclopedistas como Helvetius, d'Holbach, Saint-Lamber, e no século XIX Saint-Simon e Fourier.

«O dever vem dos homens, diz Fourier, a paixão vem de Deus; mais vale obedecer a Deus que aos homens. Não empreguemos a fortaleza e a sabedoria em contrariar-nos; a verdadeira fortaleza consistirá em domar as paixões ou em as satifazer? Ter-nos-las-á dado Deus para as abjurarmos?» E conclui optando pela *reabilitação da carne* e pelo seu sistema de *atracção passional*, que julga poder realizar-se pràticamente por meio de uma nova organização da sociedade, destinada a assegurar a cada indivíduo a satisfação completa das suas paixões.

§ 2. — Crítica.

1. Antes de mais nada o hedonismo, que se vangloria de seguir a natureza, na realidade não faz mais que negá-la e contradizê-la; o homem não é simplesmente dotado, como o animal, de

sentidos e de órgãos; tem aspirações superiores, que também reclamam a sua satisfação. Ora, fazer do prazer sensível o nosso bem supremo, é inverter indignamente os papéis, entregando a direcção de um ser inteligente e livre ao instinto cego e fatal, e condenar as nossas mais nobres faculdades a servir aos fins dos sentidos e da matéria.

2. Além disso, nem sequer no animal o prazer poderá ter o carácter de fim. O fim da actividade normal não é precisamente o prazer que a acompanha, mas o aumento e desenvolvimento do ser, a conservação e o aperfeiçoamento do indivíduo e da espécie, que dele derivam; por si mesmo, o prazer é apenas estimulante, indicação, isto é, *meio*.

3. Mais ainda: o sofrimento e o prazer nunca são a causa dos fenómenos morais que caracterizam a observância ou a violação da lei moral. Eu posso *deplorar* o ter desprezado uma ocasião de prazer, ou ter-me exposto a alguma dor que podia evitar; mas nunca sentirei *remorso*. E inversamente, depois de ter sentido algum prazer sensível, por exemplo ao levantar-me da mesa, posso estar de bom humor, mas não me sinto ufano de mim mesmo.

4. Por outra parte o prazer não apresenta nenhum dos caracteres que são próprios da lei moral.

a) Não é *obrigatório*. Em si mesmo é mero facto destituído de toda a autoridade, incapaz de inspirar algum respeito. Solicita as nossas inclinações; pela sua violência pode às vezes arrastar a vontade, porém jamais tem o carácter de necessidade moral.

b) Não é *imutável* nem *idêntico* para todos: varia segundo as idades, os indivíduos, as circunstâncias e os gostos.

Por conseguinte, a lei do prazer não é *universal*.

c) Ajuntemos que a primeira condição da lei é poder ser observada por todos aqueles a quem se dirige. Ora o prazer supõe a saúde, certo bem-estar, que não estão ao alcance de todos e que em todo o caso não poderão durar sempre.

5. Enfim, que diremos das consequências de semelhante moral? Longe de desenvolver e de aperfeiçoar o indivíduo, o abuso desenfreado do prazer físico não faz mais que degradar e arruinar o corpo e a alma. Mata a vida da inteligência, escraviza a vontade, murcha o coração, gera as mais tristes e cruéis doenças (¹).

A vida social, tornar-se-ia simplesmente impossível; Porque se o prazer fosse o soberano bem, é claro que cada um teria o dever

---

(¹) «Os que imaginam que o bem do homem se encontra na carne, e o mal no que o afasta do prazer dos sentidos, que chafurdem e se afoguem nesta lama!» (Pascal).

de o procurar por todos os meios possíveis. Seria a anarquia, a guerra de todos contra todos, e o homem, segundo o dizer de Hobbes, não seria mais que um animal feroz para o seu semelhante: *Homo homini lupus*.

CAPÍTULO II

MORAL DO INTERESSE PESSOAL

ART. I. — Exposição da moral egoísta

À moral do interesse pessoal revestiu-se de muitas formas: a mais antiga é a de Epicuro.

§ 1. — Moral de Epicuro (341-270 a. J. C.).

1. À moral simplesmente grosseira do prazer, Epicuro substitui a moral mais engenhosa do interesse. Neste sistema, como no precedente, o prazer é sempre o soberano bem do homem e de todo o ser dotado de sensibilidade; para Epicuro este princípio é evidente e indemonstrável.

A fim de favorecer o próprio prazer é necessário prever, diferir, privar-se de algumas satisfações, e aceitar até algumas dores, para se alcançar o máximo prazer e bem-estar. Oiçamos as regras formuladas pelo próprio Epicuro.

a) Abraça o prazer que não seja seguido de dor alguma;
b) Foge da pena que não traz nenhum prazer;
c) Foge do prazer que te priva de outro prazer maior;
d) Aceita a pena que te liberta de outra maior.

2. Epicuro, por sua vez, formulava do prazer uma ideia inteiramente diferente de Aristipo.

Este buscava o prazer no *movimento* ἡδονὴ ἐν κινήσει isto é, no sentimento vivo e violento da paixão satisfeita e dos prazeres sensíveis; Epicuro prefere o prazer *calmo*, ἡδονὴ καταστηματική, isto é, o prazer mais puro e mais durável que provém do harmonioso equilíbrio de todas as nossas faculdades, do acordo que reina entre o corpo e a alma, quando todas as nossas paixões estão serenas, os nossos desejos aquietados e as nossas perturbações banidas; nisto consiste a *ataraxia* (ἀταραξία), ideal da vida, ao qual deve tender o sábio, lançando mão de todos os meios que lhe estão ao alcance.

3. Para atingir este fim vigiará com *cuidado* os seus desejos: *a)* Desejos *naturais* e *necessários*, tais como a fome, a sede, o sono, que devemos e podemos satisfazer fàcilmente.

b) Desejos *naturais, mas não necessários,* tais como o prurido do luxo e do bem-estar, os afectos da família, etc., aos quais é preferível não ceder; mas que em todo o caso devem ser moderados, não suceda que se tornem para nós ocasiões de inquietação e de subserviência.

c) Enfim, desejos que não são nem *naturais* nem *necessários:* desejos das honras, das riquezas e das funções públicas, cuja abstenção é absolutamente necessária em virtude dos cuidados que a sua prossecução origina e da inquietação que a sua posse produz.

4. O grande meio de realizar a *ataraxia* é a prática da virtude;

a) Da *prudência,* que nos faz discernir os verdadeiros bens dos verdadeiros males, e que por esta razão é a condição das outras virtudes.

b) Da *temperança,* que evita as dores causadas pela satisfação imprudente dos nossos desejos e das nossas paixões.

c) Da *força e da audácia,* que nos protegem contra os vãos terrores e em particular contra o temor dos deuses e da morte, e permitem suportar um mal presente em vista de um bem futuro.

d) Enfim, da *justiça,* que nos defende da injustiça dos outros, sendo justos para com eles.

3. Longe de se abandonar a toda a sorte de devassidões, Epicuro recomenda pois e pratica a virtude e até a austeridade. Mas a sua virtude é essencialmente *egoísta,* isto é, falsa, porque diz expressamente que a virtude por si mesma não tem valor nenhum, que só vale como *meio de alcançar o prazer,* da mesma maneira que a medicina só tem valor por nos procurar a saúde.

§ 2. — **O interesse pessoal de J. Bentham** (1748-1832)

Entre os modernos foi Bentham quem deu à doutrina utilitária a sua forma rigorosamente científica. Assenta como princípio que todo o homem é necessária e essencialmente egoísta, e que a moral não pode ser senão a *regularização* do egoísmo.

1. Segundo Bentham, o ideal, o fim supremo da vida humana resume-se no maior gozo possível. Todavia segue-se que o bem, a regra absoluta das nossas acções, não é precisamente o prazer, mas *o que nos causa* o prazer e *o que nos evita* a dor. A aptidão de uma coisa para preservar de um mal, ou nos proporcionar um bem, chama-se a *utilidade* dessa coisa. O *útil* é, pois, em realidade o soberano bem, o fundamento da moral; e a moral é apenas o *cálculo da utilidade das coisas.*

2. Bentham classifica em seguida os diferentes prazeres segundo o seu valor relativo. Para este efeito compara-os sob o

ponto de vista da sua *intensidade*, *duração*, *proximidade*, *certeza*, *pureza*, *fecundidade* e *extensão* (¹).

Depois conclui que a prudência e o dever consistem em preferir o prazer certo ao incerto, o prazer puro ao que o não é, o que é durável ao que é passageiro. E como por outro lado há prazeres muito intensos mas de pouca duração, tais como a satisfação da paixão, e outros menos intensos mas mais duráveis como a saúde, Bentham combina estas diversas relações e estabelece as regras que nos devem guiar na escolha dos prazeres. Tal é o objecto da sua *aritmética dos prazeres;* e conclui que a moral, que é a arte de ser deliz, se reduz a combinar o *máximo de prazer* com o *mínimo de pena*.

3. Ainda que Bentham funda a moral no interesse *pessoal*, não se deve concluir que exclui o interesse geral e a felicidade dos outros.

a) O homem, por ser naturalmente sociável, tanto mais se desenvolve quanto mais próspera for a sociedade em que vive; por isso é ele o primeiro a aproveitar-se de tudo quanto faz pela sociedade. De modo que o mais seguro meio de salvaguardar o nosso próprio interesse é procurar o dos outros.

b) O homem é, além disso, um ser *simpático*, que vibra a uníssono com os que o rodeiam: goza da felicidade, sente a desgraça dos outros; o altruísmo não é portanto na realidade mais que um egoísmo perspicaz.

ART. II. — **Crítica da moral do interesse pessoal**

§ 1. — **Utilitarismo e hedonismo.** — De começo assinalemos nìtidamente em que diferem e em que se assemelham estes dois sistemas.

1. Ambos são sistemas *egoístas*, que fazem consistir o soberano bem e a lei suprema da vida no prazer. Nem aproveita dizer que este busca o *prazer* e aquele o *útil;* o útil é uma noção essencialmente relativa, e, se se pergunta o que se entende por útil, forçoso é confessar que é tudo o que ajuda a conseguir o prazer.

2. Há porém esta diferença: o discípulo de Aristipo procura o prazer imediato, intenso, sem se importar do esforço que

---

(¹) Para Bentham são *puros* os prazeres que não têm mistura alguma de pena; *fecundos*, quando arrastam consigo outros prazeres, e extensos quando podem ser sentidos simultâneamente por um grande número de pessoas.

Notemos que entre todas estas diferenças, Bentham não tem em conta a *qualidade* dos prazeres. Para ele todos os prazeres são da mesma espécie e só podem diferir pela *quantidade (intensidade ou duração)* ou por alguma circunstância extrínseca, tal como a sua *certeza, proximidade*, etc. Veremos mais adiante que nisto Nentham é consequente com o princípio do interesse.

emprega ou das suas consequências; o utilitarista calcula, prevê, difere, a fim de chegar a gozar o mais possível e sem grande esforço.

3. Segue-se que o hedonista deve apenas deixar-se guiar pelo instinto cego, e seguir passivamente o seu atractivo; a prática da moral do interesse supõe a prudência, a reflexão e até alguma energia de vontade, para resistir às seduções inconsideradas do desejo e da paixão.

Por isso o princípio do interesse dá ao nosso modo de proceder o carácter de estabilidade, de conveniência e de regularidade, que o aproxima exteriormente da vida racional e que contrasta com a frivolidade, capricho e incoerência da vida de prazer.

4. Se, debaixo deste ponto de vista, o interesse é superior à paixão, é-lhe todavia inferior no sentido de que exclui absolutamente todo o impulso generoso. Os actos por ele inspirados podem ser mais sensatos, são contudo friamente egoístas. A paixão não é incompatível com certa generosidade espontânea, que nos leva ao esquecimento de nós mesmos e a sacrificarmo-nos pelo próximo.

§ 2. — **Refutação.** — A identidade radical do interesse e do prazer explica porque um e outro se refutam com os mesmos argumentos.

1. O interesse não possui nenhum dos caracteres constitutivos da lei moral.

Não é *obrigatório*. O meu interesse é a minha vantagem e o meu bem-estar; nada há no interesse de absolutamente bom, nem de superior à minha pessoa que me possa ligar moralmente, porque toda a regra utilitária é necessàriamente *hipotética*, como diz Kant. Ora, sendo hipotética e destituída de todo o carácter absoluto, não pode ser *lei universal*.

Enfim, uma lei fundada no interesse seria na maioria dos casos *irreconhecível* e *impraticável*. Com efeito, a utilidade só aparece no resultado final: o acto é bom se triunfa, e mau se fracassa. Ora as consequências são muitas vezes difíceis de precaver e mais ainda de dominar; porque dependem quase sempre de circunstâncias externas, que não estão sob a alçada do nosso poder.

2. Mas é sobretudo à luz da consciência moral que aparece o absurdo de tal sistema, visto encontrarem-se nele falseados ou desnaturados todos os fenómenos morais. De facto, se o interesse é o soberano bem e a lei suprema da vida, segue-se que o mal, o erro, a imoralidade residem no *desinteresse*. Bentham confessa formalmente que as nossas acções só são más *quando lesam o nosso interesse, e que toda a acção é boa quando o favorece*.

A consciência humana protesta contra semelhantes conclusões. Sempre distinguiu entre uma acção boa e um bom negócio: pode admirar a habilidade do que triunfa, mas reserva a sua estima para o homem honrado, que pratica o seu dever sem preocupar-se com o seu interesse, e muito mais ainda, se o sacrifica voluntàriamente ao bem dos seus semelhantes.

3. É inútil Epicuro e Bentham afirmarem que, longe de proscreverem a virtude, a recomendam aos outros e eles próprios a praticaram; na realidade falsearam-na e suprimiram-na. A justiça e a temperança, que tanto elogiam, não têm para eles nenhum valor; são simples meios de procurar o próprio interesse e bem-estar *A virtude, que para nada serve*, diz cìnicamente Hume, *é boa para pôr no calendário.*

4. De resto não se vê em virtude de que princípio Epicuro pretende substituir o interesse pelo prazer. Se o prazer é soberano e a sensibilidade o único árbitro, com que direito me ordenam que prefira o prazer estável, calmo e puro ao prazer vivo e grosseiro, ainda que fugaz? Se os cuidados do futuro são um argumento em favor da moderação, a sua incerteza não será também outro em favor do prazer imediato? *Carpe diem!*

Por isso os discípulos de Epicuro renunciaram depressa à temperança e à moderação do mestre, para regressarem às vergonhosas doutrinas da escola de Cirene, de modo que se viu um Metrodoro, por exemplo, *proclamar que em última análise só existem os prazeres do corpo e em particular do ventre; que o ventre é o verdadeiro objecto da filosofia conforme à natureza. — Epicuri de grege porcus*, diz Horácio. Tal foi a origem da desonra vinculada ao nome de Epicuro.

5. Quanto à *aritmética* de Bentham, é impossível encontrar a medida comum para comparar os prazeres entre si e adicionar, como fenómenos de ordem quantitativa, elementos *qualitativos* tão heterogéneos como a certeza e a intensidade dos prazeres, e descobrir um sistema de sinais que exprimam de maneira fixa e inteligível para todos, fenómenos tão variáveis, tão subjectivos, e tão imperceptíveis como os sentimentos ou satisfações do coração.

6. Em resumo, pode dizer-se que a moral do prazer refuta a moral do interesse e vice-versa.

Por uma parte o utilitarista não tem dificuldade em demonstrar que não nos devemos limitar ao prazer; porque certos prazeres geram a dor, e certas dores são fontes de prazer.

Por sua parte, o hedonista demonstra também fàcilmente que a utilidade não possui igualmente o carácter de princípio; porque *ser útil* é servir para alguma coisa; e, se lhe perguntam para que serve o útil, o utilitarista é obrigado a confessar que é para procurar o prazer e o bem-estar: isto é, recai no princípio cuja inanidade acabara de demonstrar.

Stuart Mill julgou pôr termo a estas deficiências do princípio do *interesse pessoal*, substituindo-o pelo do *interesse geral*.

CAPÍTULO III

MORAL DO INTERESSE GERAL

Stuart Mill, discípulo de Bentham é, como seu mestre, partidário ousado da moral do interesse; mas pretende aperfeiçoá-la e harmonizá-la mais com os factos.

ART. I. — **Exposição do sistema**

As correcções que Stuart Mill introduz no sistema de Bentham reduzem-se a dois pontos.

1. Bentham limitava-se a classificar os prazeres segundo a sua *quantidade* e as circunstâncias extrínsecas que os acompanham. Stuart Mill reconhece que diferem também, pela sua natureza e *qualidade:* que há prazeres superiores que sempre devem ser preferidos a certos prazeres baixos e grosseiros, sejam quais forem as suas consequências, bem como a sua intensidade. Tais são os prazeres do espírito e do coração comparados com os prazeres dos sentidos, porque, diz Stuart Mill, todos ou quase todos os que os experimentaram os colocaram em primeira linha. Em suma: *mais vale um Sócrates descontente que um porco saciado.*

2. Já Bentham compreendera a necessidade de acrescentar ao motivo egoísta do interesse puramente pessoal o motivo mais nobre do interesse geral. Todavia, estando estes dois interesses indissolùvelmente unidos e necessàriamente de acordo, não havia razão nenhuma para os distinguir e subordinar.

Stuart Mill distingue-os; admite a sua oposição possível e subordina expressamente o interesse pessoal ao interesse geral, fazendo da felicidade da humanidade o verdadeiro fundamento e a lei suprema da moral.

ART. II. — **Crítica**

Não há dúvida que estas modificações valorizam muito a concepção utilitarista; mas dar-lhe-ão porventura maior solidez? — Julgamos que não.

§ 1. — **A qualidade dos prazeres.** — Quanto à *qualidade dos prazeres*, para a qual Stuart Mill chama tanto a nossa atenção:

1. Admitimos sem dificuldade que há prazeres por natureza nobres e delicados, e prazeres vulgares e grosseiros; que os prazeres do espírito e do coração são superiores e preferíveis aos prazeres sensuais, e que a felicidade do homem e a do bruto são de ordens completamente diferentes. Mas afirmamos que Stuart Mill não pode estabelecer esta hierarquia e impor esta preferência, sem recorrer a um critério superior à sensibilidade e à mera experiência, e por conseguinte, sem se pôr em contradição com o princípio fundamental do utilitarismo.

Com efeito, a sensibilidade não apreende senão a intensidade dos prazeres; para ela, um prazer, de qualquer natureza que seja, limita-se a ser mais ou menos agradável. Quando pois Stuart Mill, entre dois prazeres de intensidade igual, afirma que um é melhor que o outro e lhe deve ser preferido, mede-os segundo um princípio estranho ao próprio prazer e que a sensibilidade é incapaz de fornecer e apreciar.

E de facto, depois de inùtilmente ter apelado para a experiência alheia, invoca motivos de nobreza de sentimentos, de liberdade, de dignidade pessoal, de felicidade verdadeiramente humana que exigem a satisfação das faculdades superiores. Ora, neste caso o bem e a regra dos actos já não é o prazer em si, mas o valor da faculdade de que derivam; e assim se regressa por um rodeio ao princípio da hierarquia das faculdades e do ideal humano concebido pela razão.

2. Por aqui se pode ver a posição insustentável em que se encontra a moral utilitarista. Quando afirma com Bentham que os prazeres só se distinguem pela *quantidade*, estabelece ùnicamente uma moral subjectiva e variável, isto é, uma moral nula; além de estar condenada a manter a falsidade de que a felicidade humana não é especìficamente distinta do bem-estar do animal.

Se por outra parte admite com Stuart Mill que os prazeres diferem sobretudo pela *qualidade*, evita estes inconvenientes, mas nega o seu próprio princípio e contradiz-se a si mesma, apelando para a razão.

§ 2. — **O bem geral.** — Relativamente à segunda correcção que Stuart Mill introduz na doutrina de Bentham, reconhecemos que o *bem geral* encerra algumas vantagens sobre o motivo egoísta; permite a generosidade, a dedicação, o esquecimento e o sacrifício de si mesmo: é, também mais estável e menos caprichoso, mas dá aso às mesmas objecções.

1. Não apresenta nenhum dos caracteres essenciais da lei moral:

a) Não é nem *imutável* nem *universal*. Cada um aprecia o interesse geral segundo as suas ideias e gostos pessoais.

b) Está longe de ser suficientemente *cognoscível* e *praticável;* porque, se muitas vezes nos é difícil determinar onde está o nosso interesse, que inteligência humana será capaz de discernir experimentalmente o que é mais vantajoso ao bem da humanidade?

c) Enfim e sobretudo o bem universal, não é *obrigatório;* porque, sob o ponto de vista estritamente utilitário, ninguém está obrigado a renunciar ao interesse pessoal quando este está em conflito com o bem geral.

2. Segundo Bentham, esta hipótese é quimérica, porque, estando estes dois interesses sempre e necessàriamente de harmonia, quem trata dos interesses dos outros, trata por isso mesmo dos seus. Mas será isto o que a experiência ensina? De facto não se pode negar que *em certo sentido*, em *média* e *com o andar do tempo* o bem geral não reverta ao bem particular e que, segundo o dizer de Marco Aurélio, o *bem da colmeia não seja o da abelha;* mas é falso que em cada caso particular estes dois interesses estejam sempre de acordo.

3. Stuart Mill reconhece-o e por isso quer que neste caso o interesse privado seja sempre subordinado e, em caso de necessidade, sacrificado ao interesse público. Mas com que direito?

Dir-se-á talvez: não é evidente que o bem geral está acima do bem particular? — É certo, se se invoca um ideal de dever e de ordem absoluta concedida pela razão; mas não esqueçamos que o único critério do bem, segundo o utilitarismo, qualquer que seja a sua forma, é a sensibilidade. Ora para a sensibilidade o único bem que existe é o prazer que cada um experimenta; e portanto a felicidade da humanidade só pode lògicamente ter valor para o indivíduo enquanto se traduz em prazer pessoal. Existe, pois, verdadeira contradição, sob o ponto de vista utilitarista, sacrificar este àquela.

APÊNDICE

O EPICURISMO

I. — Vida de Epicuro e carácter geral da sua filosofia.

Epicuro (341-270 a. J. C.) nasceu em Gargetos, subúrbio de Atenas. O pai era gramático e sua mãe dava-se à magia. Ainda que se vangloriava de nunca ter tido professor de filosofia, não se pode duvidar de que leu muitas obras dos antigos filósofos, entre outras as de Anaxágoras e de Demócrito de Abdera. Aos trinta e seis anos veio fixar residência em Atenas, comprou um jardim e nele instalou uma escola de filosofia que dirigiu até morrer.

Era dotado de carácter meigo, afável e ao mesmo tempo de grande energia de espírito. Dela deu provas na cruel doença de que morreu; por isso exerceu sobre os seus numerosos discípulos um ascendente extraordinário a ponto de terem por ele verdadeiro culto. *Deus ille fuit*, dizia Lucrécio.

Entre eles os principais foram Metrodoro, Apolodoro, Hérmaco e Lucrécio, César, Horácio, Cássio, os Pisões, o naturalista Plínio e outros ilustres romanos professavam o epicurismo.

Epicuro escreveu numerosas obras, mas só alguns fragmentos chegaram até nos. Por este motivo só conhecemos a sua doutrina pelos escritos de Lucrécio (95-53 a. J. C.), que brilhantemente a expôs no seu poema *De natura rerum*.

O que dá valor à verdade aos olhos de Epicuro, como aos do pragmatismo moderno, não é ser verdadeira, mas útil; por esse motivo, o fim da sua filosofia é a felicidade que ele faz consistir na calma e serenidade do espírito *(ataraxia)*.

Ora, diz ele, duas coisas são sobretudo capazes de perturbar o espírito humano: uma é a crença nos deuses e nos castigos da outra vida. *Nil audet magnum, qui putat esse deos* (Lucrécio); a outra a persuasão de uma necessidade inelutável. Esta crença é ainda mais funesta que a primeira. «Era mais preferível, diz Epicuro, prestar fé às fábulas dos deuses que estar sujeito à fatalidade dos físicos; porque os deuses podem aplacar, mas a necessidade é inexorável». Portanto antes de mais nada, cumpre desembaraçarmo-nos destes temores quiméricos. Tal é o objecto da *física*. Consegue-o mostrando-nos que somos os únicos senhores dos nossos destinos.

Mas a física exige o conhecimento de algumas regras para distinguir a verdade do erro; é a tarefa da *canónica* ou *lógica*.

Daqui se vê como o Epicurismo é essencialmente um sistema de moral, cujos preliminares são a *física* e a *canónica*. Quanto aos mais, esta filosofia é pouco original; a moral é extraída de Aristipo de Cirene, e a Física de Demócrito de Abdera.

II. — Física.

Demócrito pensava que os primeiros princípios das coisas eram os átomos em número infinito, movendo-se fatalmente desde toda a eternidade no vácuo. Epicuro acrescenta-lhes o *clinamen*, isto é, o poder de os átomos se desviarem espontâneamente da sua direcção primitiva; por este meio pretende combater a necessidade, o *Fatum*, filho do Caos e da Noite, e substituí-los pelo *acaso (Incertum)*, que faz que os fenómenos não possam ser reconhecidos nem de antemão determinados.

Com efeito, diz Epicuro, distinguimos em nós duas espécies de actos: uns forçados, outros espontâneos. Esta espontaneidade só pode vir dos elementos de que somos compostos e por conseguinte é mister reconhecer nos átomos certo poder de se subtrairem à necessidade.

A influência deste *clinamen* é capital na formação do mundo. Enquanto a fatalidade era senhora das coisas, não podia existir senão um caos de átomos impelidos para o vácuo numa queda eternamente paralela. Pelo *clinamen*, o átomo, desviando-se espontâneamente da linha recta, pode encontrar-se com outros átomos, e com eles constituir estados de equilíbrio mais ou menos estáveis, segundo as combinações forem mais ou menos harmoniosas. De resto, nenhum plano, nenhuma finalidade preside a estes agrupamentos; tudo é obra do acaso.

Todas as coisas são matéria e compostas de átomos; e a alma só se distingue do corpo pela matéria mais subtil de que é formada; mas em virtude do *clinamen* pode modificar espontâneamente os seus movimentos e resistir aos impulsos que lhe vêm de fora. O homem é portanto livre e senhor dos seus destinos: *fatis avulsa voluntas.*

Quanto aos deuses, Epicuro considera-os apenas como homens mais perfeitos que nós, que não se ocupam da humanidade, e dos quais nada temos que temer ou esperar. Também não há nem vida nem castigos futuros. Portanto que havemos de temer? A morte? Mas enquanto existimos não há morte e quando ela vier já não existimos, e não pode portanto encontrar-nos. E eis como a física atinge o seu fim, que é livrar o homem dos vãos terrores (¹).

Antes de procurar o meio que conduz à felicidade, o que constitui o objecto da moral, falta ainda eliminar outro obstáculo, a saber, os erros que nos impedem de orientar convenientemente os nossos actos e de tender para o nosso fim; tal é o objecto da canónica.

III. — **Canónica.**

Todo o conhecimento vem da *sensação* (αἴσθησις), isto é, da impressão que em nós produzem os objectos externos. Epicuro auriu em Demócrito a sua teoria das *ideias-imagens*, segundo a qual os objectos emitem sem cessar e em todas as direcções pequenas imagens de si mesmos (ἀπόρροαι), que em virtude da sua extrema tenuidade penetram no cérebro e nele imprimem a sua semelhança.

A sensação pode ser considerada como *afectiva* ou como *representativa*.

A sensação *afectiva* ou *afeição* (πάθη) dá-nos a conhecer o prazer ou a dor, que os objectos nos causam, mas sem nos revelar a sua natureza. Esta é-nos manifestada pela sensação *representativa.*

A primeira é o fundamento da filosofia prática (ou moral); a filosofia especulativa (física e canónica) funda-se na segunda.

O único critério da verdade é a sensação actual produzida em condições normais.

Além da sensação actual, Epicuro admite ainda o que ele chama a *antecipação* (προλήψις) que provém da lembrança de várias sensações semelhantes. A impressão, que de si deixa a própria sensação muitas vezes repetida, permite-nos prever e *antecipar* as sensações futuras. A antecipação desempenha assim o papel da ideia geral, e como tal, é a condição da opinião, do raciocínio e da ciência.

A antecipação só se torna verdadeiramente geral quando é expressa pela *palavra;* de facto, os juízos, os raciocínios, e a ciência reduzem-se apenas às palavras. As próprias palavras são sinais puramente naturais; o homem fala, como o cão ladra. Quanto ao erro, não afecta directamente a sensação, nem a antecipação, nem a palavra que o exprime, mas ùnicamente o juízo que relaciona as palavras com as antecipações e estas com as sensações.

IV. — **Moral.**

Como fica demonstrado no capítulo precedente, a moral de Epicuro é, em suma, bastante austera. Pode perguntar-se como é que esta austeridade é

(¹) *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari (Lucrécio).

compatível com o materialismo absoluto que Epicuro professa. Também aqui temos de recorrer ao *clinamen;* é ele que torna o sábio senhor de si e lhe permite resistir à direcção que lhe imprime a natureza, para se refugiar na calma e no repouso. «Ainda que o acaso o prove com as maiores calamidades como são a doença, e a tortura, o sábio sente-se livre, independente e feliz; porque pode evitar todas estas desgraças por meio de um movimento livre para um ou outro lado, e escapar desta maneira à inquietação e à dor como o átomo ao destino».

Como se vê, a função do *clinamen* é tão essencial na moral como na física.

CAPÍTULO IV

A MORAL EVOLUCIONISTA

§ 1. — **Exposição.** — A exposição minuciosa da hipótese evolucionista pertence à metafísica; bastará aqui lembrar brevemente a sua essência, para apreciarmos a moral que dela se pretende deduzir.

1. O evolucionismo explica a formação e o progresso dos seres por um movimento contínuo da substância cósmica, que a faz passar gradualmente do menos perfeito ao mais perfeito, até chegar ao equilíbrio final proveniente da perfeição e da felicidade do todo.

O acto bom, diz Herbert Spencer, é o acto útil à evolução, isto é, ao desenvolvimento da vida e da felicidade em nós e nos outros; o dever pode formular-se: *sê um agente consciente e voluntário da evolução moral.* A consciência moral é apenas o espelho em que se vêm reflectir as leis do universo, aprovando o que favorece e condenando o que contraria a sua evolução.

2. A nossa lei identifica-se portanto com a do todo de que fazemos parte; por isso a antinomia do interesse pessoal e do interesse geral fica adequadamente resolvida. Com efeito, a evolução moral no indivíduo e na sociedade consiste no predomínio crescente dos sentimentos altruístas sobre os sentimentos egoístas; e a moral é apenas a ciência dos meios aptos para transformar fatalmente o egoísmo em altruísmo para a maior felicidade de todos.

3. Assim para distinguir algumas épocas desta evolução:

a) O homem, que primitivamente vivia solitário no estado selvagem sob a lei do egoísmo, depressa experimenta para seu próprio interesse, a necessidade de se juntar aos seus semelhantes e de concorrer para o bem geral.

b) Pouco a pouco, perde de vista este fim egoísta e intenta como fim o bem geral que ao princípio encarava apenas como meio. Assim aparece o instinto altruísta.

c) Esta associação, fortalecendo-se cada vez mais, torna-se indissolúvel. Fixa-se na espécie em virtude da hereditariedade e reveste nos indivíduos o carácter de princípio *a priori* absoluto, inato, que desperta nele a obrigação de subordinar o seu interesse particular ao bem geral. Actualmente encontramo-nos neste período, caracterizado pela luta do egoísmo contra o instinto altruísta ainda pouco consolidado.

d) Enfim, o altruísmo, ganhando cada vez mais terreno, chegará com o tempo a absorver plenamente o egoísmo para se converter em *ego-altruísmo*. O homem adaptar-se-á então de tal maneira ao meio físico e moral, que perderá até o sentimento da obrigação a fim de cumprir o seu dever sem esforço algum; chegará a dedicar-se e a sacrificar-se instintivamente pelos seus semelhantes com tanto gosto e com tanta naturalidade como a ave constrói o ninho. Estaremos então no período definitivo, no termo da evolução moral.

§ 2. — **Crítica.** — O evolucionismo não contém nenhuma das condições essenciais a toda a moralidade, a saber: um *ideal de bem* que deve ser atingido, uma *autoridade* que ordene, e uma *liberdade* que obedeça.

1. Primeiramente pode-se perguntar com que direito Herbert Spencer identifica o termo natural da evolução com o bem absoluto. Não há, com efeito, nenhuma razão para afirmar que o plano da evolução seja bom, e que a sua execução origine antes a perfeição e a felicidade do que a decadência e a desgraça da humanidade.

2. Porque razão se há-de dizer ao homem: Sê o auxiliar consciente e voluntário da evolução, se, como ensina o evolucionismo, o homem não é livre?

3. Depois, com que direito H. Spencer passa de uma necessidade física a uma obrigação de consciência? Não sendo a ordem do universo mais que um simples facto, o resultado fatal do movimento das coisas seria incapaz de excitar em mim o respeito e a obrigação.

CAPÍTULO V

A MORAL SOCIOLÓGICA

§ 1. — **Exposição.** — Durkheim, Lévy-Brühl, Rey, Bayet e outros inspirados em princípios positivistas, rejeitam qualquer moral que pretenda impor ao homem uma norma de procedimento absoluta e imutável.

1. Primeiramente, dizem eles, semelhante moral é anticientífica, visto repoisar em hipóteses metafísicas, absolutamente inverificáveis, tais como a existância de Deus, a imortalidade da alma e a vida futura. Além de que, supõe a invariabilidade absoluta da natureza humana e dos juízos da consciência, quando a história só nos mostra costumes infinitamente variados e continuamente mutáveis, segundo o estado social e o grau de civilização dos povos.

2. A moral verdadeiramente científica só pode, portanto, ser a *ciência dos costumes* humanos estudados nas suas relações com as instituições, leis, crenças e outras influências sociais, que lhes dão origem e as modificam sem cessar. Na realidade, é a sociedade que faz com que o homem seja o que é; é ela que forma os seus costumes, a sua religião e até as suas ideias. É a única autoridade a que o homem deve submeter-se, porque o que se chama «voz da consciência» não é mais que a voz da sociedade manifestada pela *pressão social* que exerce sobre nós.

Estes costumes colectivos não são em si nem bons nem maus; *são* factos apenas. A sua moralidade consiste em se conformarem com o que está universalmente aprovado e em uso na época e na sociedade em que vivemos; tornam-se imorais desde que vão de encontro aos costumes usuais.

3. Deste estudo dos costumes surgirá para nós, não precisamente um código de leis obrigatórias, — visto que o objecto da ciência é reconhecer o que é, e não preceituar o que deve ser, — mas a arte de viver, a *técnica*, isto é, o complexo de regras práticas que observamos se formos racionais. Se, pelo contrário, a tal nos recusarmos, não seremos culpáveis, porque não pode haver culpabilidade onde não há obrigação, mas seremos como os imprudentes ou estultos que desconhecem o dever do homem. — Tal é em linhas gerais, a moral sociológica. (Veja-se no Apêndice, *A filosofia sociológica*).

§ 2. — **Crítica.** — 1. A primeira acusação que se pode fazer contra a moral sociológica é a de não ser moral. Com efeito, o objecto essencial da moral é dirigir o homem para o seu fim impondo-lhe preceitos absolutos em ordem ao bem que se deve praticar, ou ao mal que se deve evitar. Ora a moral sociológica é a primeira a reconhecer que a sua missão se resume em verificar o que existe, e não em preceituar o que deve ser. É pois, a negação da própria moral.

2. A escola sociológica rejeita a moral tradicional, que apelida de *metamoral*, visto repoisar em hipóteses destituídas de valor. — Demonstraremos na metafísica que a existência de Deus, a imortalidade da alma e a vida futura são verdades de primeira

ordem, sòlidamente estabelecidas, que permitem à moral formular leis estritamente obrigatórias.

3. Quanto a essa variabilidade da consciência moral, que aduzem como facto indiscutível, admitimos que nas aplicações minuciosas os ditames da consciência apresentam de facto certas variações mais ou menos acentuadas, segundo o grau de instrução e de civilização daqueles que os enunciam; mas os primeiros princípios da moralidade são em todos idênticos e imutáveis. Do mesmo modo, a fé num ideal de moralidade, a distinção entre o bem e o mal, a ideia do dever que se deve cumprir, o sentimento da responsabilidade e da obrigação, a necessidade inata de justiça e de sanção, são factos que se encontram em todos os homens e que uma ciência que se diz positiva não pode ignorar.

4. Por outra parte, ver nestas noções e nestes sentimentos só o resíduo hereditário de necessidades antigas, afirmar que a acção social é o único factor das consciências individuais, é fechar os olhos à evidência e pretender explicar a causa pelos efeitos. De facto, não será evidente que as leis e as instituições de uma sociedade supõem nos indivíduos que a formam uma mentalidade e uma moralidade já constituídas, ainda que estas leis e instituições possam reagir sobre os costumes e sobre as ideias?

Não é, pois, na vida social que se há-de buscar a origem e a explicação da moralidade dos indivíduos; pelo contrário, a moralidade dos indivíduos é que dá a conhecer a sociedade em que vivem, com as suas instituições, as suas leis e os seus costumes. Por outros termos, equivale a dizer que a moral antes de ser obrigatória é psicológica e metafísica.

APÊNDICE

A FILOSOFIA SOCIOLOGICA DE EMILIO DURKHEIM (1858-1917

A sociologia, tal como a entendem Durkheim e Lévy-Brühl, não se apresenta sòmente como uma renovação desta ciência particular, mas ministra ainda um princípio absolutamente geral que deve dominar toda a filosofia.

A obra de E. Durkheim é dupla.

1.º Fazer da sociologia uma ciência;

2.º E por este meio achar nela a explicação do conhecimento intelectual o fundamento da moral e da religião, numa palavra, criar uma filosofia nova, a que podemos chamar *filosofia sociológica*.

As suas principais obras são, além da redacção de *L'année sociologique* a partir de 1898, *Le suicide*, *De la division du travail social*, *Les Règles de la méthode sociologique*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

I. — Exposição da filosofia sociológica.

I. — Formação da sociologia como ciência.

A sociologia será constituída como ciência pròpriamente dita, se tivermos desde o começo uma ideia exacta e verdadeiramente científica do *facto social*, e traçarmos em seguida *regras* seguras para *observar*, *julgar* e *explicar* os factos sociais.

1. A noção de *facto social* não se deve elaborar *a priori* segundo uma concepção abstracta da natureza humana e da sociedade, mas deve ser haurida da *observação*.

A *generalidade* de um costume entre os homens não basta para que este costume possa ser considerado como facto social, ainda mesmo quando o seu exercício regular ou irregular interesse à marcha da própria sociedade: «Cada indivíduo bebe, dorme, come, raciocina, e a sociedade tem todo o interesse em que estas funções se exerçam regularmente. Se, portanto, estes factos fossem sociais, a sociologia não teria objecto que lhe fosse próprio, e o seu domínio confundir-se-ia com o da biologia e da psicologia». Nem todo o facto geral é por isso mesmo facto social. Para que tais factos possam chamar-se sociais, requere-se que «consistam em maneiras de agir, de pensar e de sentir, externas ao indivíduo» e que sejam «dotadas de um poder coercitivo em virtude do qual se imponham ao indivíduo».

Esta *exterioridade* do facto social não quer dizer, segundo Durkheim, que ele exista na consciência social, impessoal, fora dos indivíduos; mas *em cada um dos indivíduos*, os factos sociais distinguem-se dos que o não são, em que uns (os factos individuais) provêm da natureza do ser orgânico-psíquico considerado isoladamente, os outros (os factos sociais) da combinação de vários indivíduos».

A coacção exercida do exterior sobre o indivíduo, é pois, o carácter específico do facto social.

2. As regras para *observar* os factos sociais são determinadas segundo a natureza destes factos como acabamos de indicar.

a) «A primeira e mais fundamental é *considerar os factos sociais como coisas*», isto é, observá-los sem nenhuma ideia preconcebida, sem nenhum sistema prévio, sem nenhuma dessas *pré-noções* que os determinam *a priori* segundo as suas supostas causas. Esta primeira regra é sobretudo *negativa*.

b) A segunda resume-se em abarcar na mesma investigação os fenómenos que apresentam caracteres externos comuns: por exemplo, todo o acto que provoca da parte da sociedade esta reacção que se chama pena, denominar-se-á *crime*.

c) A terceira regra é considerar estes factos, abstraindo das suas manifestações individuais.

3. Para *julgar* os factos sociais importa distinguir o que é *normal* do que o não é. Esta distinção não se pode fazer *a priori*. «Por exemplo, o selvagem que tivesse o tubo digestivo reduzido, e o sistema nervoso desenvolvido como o civilizado saudável, seria um doente com relação ao seu meio». Mas «um facto social é normal para um certo tipo social considerado numa fase determinada do seu desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades desta espécie, consideradas na fase correspondente da sua evolução».

4. Enfim, a *explicação* dos factos sociais deve ser procurada independentemente de toda a ideia de *intenção* ou de *finalidade*. Com efeito os fenómenos sociais só existem geralmente em vista dos resultados úteis que produzem. Importa determinar se há correspondência entre o facto em questão e as necessidades gerais do organismo social, e em que consiste esta correspondência, sem se preocupar se foi ou não intencional».

A sociologia assim entendida fica, à maneira da biologia, *constituída como ciencia positiva*. Examinemos agora como dos dados da ciência social pretende Durkheim formar uma *filosofia* sociológica.

II. — Formação da sociologia como filosofia

O carácter essencial do facto social, a *coacção externa*, que produz a generalização de determinada maneira de proceder num dado grupo de indivíduos fornece a explicação dos fenómenos da *vida intelectual*, da *moral* e da *religião*.

1. *Teoria sociológica do conceito*. — O primeiro elemento da nossa vida racional é o *conceito:* este não é apenas uma ideia generalizada sòmente segundo as experiências e para uso exclusivo do indivíduo. Esta primeira generalização, que não ultrapassa a ordem individual, não é a que convém ao conceito pròpriamente dito. O conceito é um tipo absolutamente fixo e *absolutamente generalizado*. Não o considero como um conceito meu mas como o conceito que todos os homens como eu devem ter do objecto. Por consequência, visto que ultrapassa a inteligência individual, não pode provir dela, mas da elaboração da inteligência comum e colectiva: o *conceito é produto social*.

A observação do conteúdo de certo número de conceitos confirma esta conclusão. A noção de *espaço*, por exemplo, aparece entre os primitivos como a ideia de um acampamento extenso e em forma circular e as suas diversas *direcções* tomam os nomes dos lugares ocupados no campo pelas diversas tribos.

2. *Teoria sociológica da moral*. — Encontramos nos fenómenos morais o carácter de coacção absoluta imposta exteriormente à vontade sob a forma de *apreciações* e *imperativos*, que se denominam na moral clássica *bem moral* e *obrigação*. Semelhante coacção é o próprio critério pelo qual se reconhece o facto social. *Toda a moral é, pois, produto social.*

3. O que caracteriza principalmente *a religião é a noção de coisa sagrada* oposta à de coisa *profana* bem como as *coacções*, — interdições (Tabu) e obrigações, — introduzidas por esta distinção. Também aqui aparece com evidência, segundo Durkheim, o carácter social de coacção universalmente imposta por agentes externos.

A religião compreende, além das práticas prescritas ou proibidas, o *culto* e portanto um objecto ao qual se presta este culto, que também é de origem social. O seu objecto primitivo é o Totem, animal ou planta sagrada, emblema da tribo ou do «clan». O Totem, pela sua realidade ou imagem, simboliza o laço social que une todos os membros do «clan». No sentimento de respeito impresso pela força social, que se concretiza e actua sobre a imaginação do selvagem nas reuniões da tribo ou do «clan», reside o tipo primitivo do sentimento religioso.

Este sentimento de respeito e de dependência, mais ainda que a personificação das forças da natureza, produz e mantém a religião. Não se opõe às experiências que lhe são contrárias, como sucede constantemente à crença no carácter pessoal dos fenómenos naturais. O insucesso repetido dos esforços tentados para agir por meios religiosos sobre a natureza deve acabar por destruir esta crença, quando pelo contrário o progresso moral não faz senão tornar mais inviolável, mais sagrado e portanto mais religioso o sentimento do respeito e da dependência moral para com a sociedade.

I. — Exposição da filosofia sociológica.

A teoria de Durkheim contém algumas observações interessantes, mas tem o defeito de querer explicar, *ùnicamente* pela influência social, todos os factos humanos verdadeiramente importantes. Muitos deles devem atribuir-se a outra origem. A *sociedade* longe de ser a última razão explicativa destes factos, tem também necessidade de explicação. *Espírito de sistema e explicação incompleta dada como universal e definitiva*, são os dois erros de que enfermam as principiais conclusões da *filosofia sociológica*. Vê-lo-emos examinando estas conclusões.

1. **O facto social** não tem como característica sòmente a generalidade, como o reconhece o próprio E. Durkheim; mas sê-lo-á porventura ùnicamente pela *coacção externa?* Sem dúvida a influência social manifesta-se muitas vezes desta maneira, mas:

a) Há outras causas, diferentes das sociais, que podem exercer esta imposição. Tomemos o exemplo dado mais acima (Veja-se *Método da Sociologia*, p. 427); a variação da temperatura num país exerce sobre cada indivíduo e sobre cada família uma coacção externa que os obriga a mudar de roupa, a acender o fogo, etc. É fácil de ver, que esta coacção exterior universalmente eficaz, ainda que produz uma reacção uniforme de que se originam factos de ordem económica e social, não é no entanto de modo algum devida à influência social. Acontecimentos inteiramente estranhos à ordem social, que actuam sobre a natureza de cada indivíduo em particular, provocam neles reacções uniformes.

b) A própria influência social, quando se exerce, não é a última explicação do facto social. Com efeito, a sociedade provém de uma necessidade da natureza humana individual: o indivíduo deve naturalmente encontrar-se em sociedade ou entrar nela para se desenvolver segundo as suas exigências naturais.

c) Donde se conclui o que devemos pensar das regras dadas por Durkheim para *observar*, *explicar* e *julgar* os factos sociais:

2. **A vida intelectual** do homem é certamente modificada pela sociedade. O nosso modo de pensar ressente-se do meio social que nos rodeia; mas concluir deste facto que o *conceito* e a ideia geral são apenas um produto social, é simplesmente sofismar.

a) Segundo o próprio Durkheim confessa, o indivíduo possui a faculdade de abstrair e de generalizar: generaliza para si sem dúvida, mas, pelo facto de sustentar uma afirmação como objectivamente verdadeira, generaliza também para os outros, sem que nisto haja influxo social.

b) Mais ainda: esta mesma faculdade de abstrair e de generalizar, bem como a sua natureza *racional*, tornam o homem capaz de constituir sociedades pròpriamente ditas; a sociedade não é portanto a causa da razão, mas ao contrário é a razão que gera a vida em sociedade. Senão perguntemos por que motivo o viver em sociedade não dota de razão e de faculdade de abstrair e generalizar os castores, as abelhas, ou as formigas.

3. Já fizemos a crítica da **moral sociológica** (Veja-se a p. 526). Basta por isso recordar aqui o carácter *absoluto* do *bem moral* e da *obrigação* que a teoria do *mero facto* não pode explicar.

4. A teoria sociológica da **religião** manifesta claramente este espírito de sistema que assinalámos acima.

a) Grande número de manifestações religiosas têm sem dúvida carácter social, mas nem *todas* o têm. É, pelo menos, arbitrário pretender que todos os elementos individuais da religião têm origem social.

b) Concebemos sem dificuldade que o *Totem* simbolize e desenvolva as ideias e os sentimentos *patrióticos* nos membros da tribo ou do «clan»; mas a teoria sociológica não explica a transformação deste respeito social e patriótico em sentimento *religioso* pròpriamente dito. O mesmo se diga dos diversos tabus, práticas e outras coisas interditas pela sociedade; a violação de um tabu social, é apenas *contravenção;* como se torna *sacrilégio?* — A submissão mais ou menos respeitosa ao poder da sociedade, assim como o sentimento patriótico são coisas diferentes do sentimento religioso. A teoria sociológica confunde-as sem justificar de modo algum esta confusão.

c) Além disso, ainda não se provou que as hordas selvagens da América e da Austrália, que foram objecto de observação, representem o estado primitivo da humanidade, nem que o *totemismo*, se é verdade que constitui uma religião (1), seja o estado religioso primitivo. Autoridades melhor informadas do que Durkheim e Lévy-Bruhl, e com grande competência adquirida no contacto íntimo e prolongado com os selvagens, inclinam-se a ver formas mais antigas da religião nas práticas de certas raças do centro da Africa, os «Pigmeus». Estas práticas, muito mais nìtidamente religiosas que o totemismo, exprimem um monoteismo relativamente puro. Mons. Le Roy nota a este propósito que o povo que possui e transmite por tradição estas noções religiosas seria no seu estado actual inteiramente incapaz de as inventar ou até de bem as compreender. Daqui conclui que estes falsos *primitivos* são apenas *degenerados*, cujos *antepassados*, — talvez os verdadeiros primitivos, — professaram o monoteísmo.

d) Ajuntemos que repugna absolutamente aos princípios da ciência positiva, instituir uma teoria da religião, sem ter em conta o *facto* religioso que, aos olhos dos mesmos incrédulos, é o mais notável de que dá testemunho a humanidade. Referimo-nos ao *cristianismo* e, anteriormente a ele, ao *judaísmo*, que durante longos séculos o anunciou e preparou. Ora o cristianismo e o judaísmo afirmam que a religião primitiva foi o monoteísmo, revelado pelo próprio Criador ao homem primitivo. Não se pode considerar como não realizado um facto religioso desta importância. Antes de propor uma solução diferente desta, conviria discutir sèriamente os argumentos da teoria contrária. Foi o que a teoria sociológica se esqueceu de fazer.

CAPÍTULO VI

A MORAL DA SOLIDARIEDADE

Tentativa também infrutuosa de moral chamada científica, isto é, de moral baseada nos factos, com exclusão da metafísica, é a de Léon Bourgeois, A. Darlu e alguns outros, que julgaram encontrar no facto da *solidariedade* o princípio de todos os nossos deveres.

ART. I. — Exposição do sistema

§ 1. — **Natureza da solidariedade.** — 1. Entendida na acepção mais geral, a solidariedade exprime a mútua dependência que existe entre as diferentes partes de um todo, de tal modo que não se pode modificar uma delas sem actuar consequentemente em todas as outras e no todo por elas constituído.

---

(1) O totemismo, — ou melhor o *otetismo* — não é, diz Mons. Le Roy, a religião primitiva, nem sequer é religião ou dela faz parte. É um pacto familiar e social... Podemos definir o totemismo: «Uma instituição composta essencialmente de um pacto mágico que representa e forma um parentesco de ordem mística e supranatural, pelo qual, sob a forma visível dum animal, e excepcionalmente, dum corpo vegetal, mineral ou astral, um espírito invisível se associa a determinado indivíduo, família, «clan», tribo, ou mesmo a uma sociedade secreta, com o fim de reciprocidade de serviços». *(La Religion des primitifs*, p. 132).

2. Esta lei de solidariedade, que rege o mundo físico e biológico, igualmente se verifica na vida social. Também a sociedade é um organismo onde tudo se encadeia, onde reina a mais estreita dependência, não sòmente entre os membros que a compõem actualmente, mas ainda entre estes e as gerações passadas e futuras. Tudo o que somos sob o ponto de vista intelectual, moral e físico; tudo o que temos: língua, literatura, ideias, civilização, grau de bem-estar, devemo-lo principalmente à sociedade em que vivemos, à família que nos criou, à dedicação dos que nos precederam. De facto, cada um de nós pertence à sociedade tanto ou mais ainda do que a si próprio, pelos benefícios que dela recebeu no passado, pelo auxílio e socorro que dela reclama no presente e no futuro, pela obrigação em que está de transmitir aos que vierem depois o depósito social acrescentado e enriquecido com tudo o que lhe tiver podido ajuntar.

Tais são os factos; tal é a lei da solidariedade. Vejamos agora como se pretende levantar sobre esta base o edifício completo da moral.

§ 2. — A solidariedade, fundamento da moral.

1. Dizem: A solidariedade é a lei fundamental da humanidade; o homem é, pois, obrigado a considerar os outros homens como membros do mesmo corpo de que ele próprio faz parte, e, por conseguinte, a viver para os outros como os outros viveram para ele.

2. Pelo facto de entrarmos na sociedade, dela recebemos os proveitos, e devemos também aceitar-lhe os encargos. Há nisto um verdadeiro contrato.

3. Dizem ainda; O homem, pelo facto de viver na sociedade e de não poder viver sem ela, a cada instante se torna um *devedor* dessa mesma sociedade. É esta a base dos seus deveres; porque *dever* significa *dívida*. Recebemos, devemos entregar; eis a moral:

a) Moral *individual* em primeiro lugar; porque, se devemos trabalhar pela nossa própria perfeição, é ùnicamente para nos tornarmos mais capazes de satisfazer a nossa dívida para com os nossos semelhantes.

b) Moral *doméstica;* porque, se temos estritos deveres para com a família que nos criou ou que nós próprios constituímos, é porque dela recebemos mais, ou porque, pela hereditariedade e pelo exemplo, a nossa influência sobre ela é mais directa e decisiva.

c) Enfim, moral *social* e *humanitária;* porque somos obrigados a entregar à sociedade parte dos benefícios que dela recebemos. Não se fale de caridade, de esmola mais ou menos facultativa para o que a dá, mais ou menos humilhante para o que a recebe; em realidade só há solidariedade e justiça, porque qualquer coisa que façamos é o pagamento de uma dívida que devemos saldar.

ART. II. — **Crítica deste sistema**

Sem dúvida a solidariedade é facto de alcance incalculável; mas considerá-la como base da moral e princípio de todas as nossas obrigações, é aberração.

1. A solidariedade é mero facto; ora, como já dissemos, de um mero facto é impossível concluir uma obrigação. A solidariedade é lei física, mas não lei moral que temos de observar. Em si não apresenta nenhum carácter de justiça: é «amoral»; torna-nos dependentes uns dos outros, assim no mal como no bem.

As leis da natureza não têm por si mesmas nem missão nem autoridade para determinar os fins do procedimento humano; são ùnicamente meios que devemos empregar guiados por um princípio superior.

2. Objectar-se-á: A solidariedade torna-nos devedores; ora as dívidas devem ser saldadas. — Mas em que se funda esta obrigação e como saberemos que o reconhecimento vale mais do que a ingratidão? Não será verdade que já não é em nome da solidariedade que assim se fala, mas em nome deste princípio superior, que ordena, que se dê a cada um o que lhe é devido?

3. Depois, será certa esta suposta dívida social? Com efeito, notemos que o simples facto de receber, por si só não basta para obrigar a consciência.

O benefício recebido só impõe verdadeiro dever de reconhecimento quando o benfeitor o fez livremente com a intenção de obrigar, porque só a vontade livre pode originar direito e impor deveres. Ora o facto da solidariedade, coloca-nos em presença da humanidade abstracta, que opera cega e fatalmente e que só trabalha para si. Não lhe estamos obrigados.

4. Enfim, a moral reduzir-se-á porventura a um simples equilíbrio de interesses? Será sòmente porque os outros me são ou me foram úteis, que eu lhes devo ser útil? E se, por hipótese, um indivíduo fosse totalmente incapaz de me prestar algum serviço, estaria eu desligado de qualquer obrigação a seu respeito? O homem isolado estaria, por esse facto, dispensado de todo o dever?

Concluamos que, longe de ser o fundamento da moralidade, a solidariedade exige ser moralizada; por outras palavras, não chega a criar um dever, se não se supõe primeiramente que há deveres e em particular, o de pagar as dívidas.

Queremos com isto dizer que a solidariedade não origina em nós dever algum? — Muito pelo contrário, como veremos quando enumerarmos estes deveres na moral social. Sustentamos sòmente que o princípio destas obrigações não é o facto da solidariedade, mas a vontade d'Aquele que tendo dado livremente aos homens a vida e a inteligência, estabeleceu entre eles esta dupla solidariedade dos corpos e das almas, a fim de se amarem, auxiliarem e perdoarem como filhos da mesma família e membros do mesmo corpo. Julgamo-nos obrigados a assumir esses encargos pelo facto de termos recebido os benefícios do Criador, porque vemos nesses benefícios uma prova inequívoca das suas intenções.

CAPÍTULO VII

MORAL ANARQUISTA

§ 1. — A moral do «super-homem» de Nietzsche.

Nietzsche erige em sistema a exaltação das tendências fortes, das paixões violentas em todos os géneros, a fim de produzir e de desenvolver certo número de *super-homens*, sem ter em conta as exigências do bem e da verdade. — A multidão, isto é, o rebanho dos que trabalham para o super-homem, conservará para seu uso a moral prática tradicional e uma religião positiva ao seu alcance.

— Como se vê, semelhante moral não apresenta nenhum dos caracteres da moral. Não é mais que o código da dominação violenta e sem escrúpulos.

§ 2. — A moral niilista de Tolstoi.

A moral de Tolstoi inspira-nos mais vagos sentimentos religiosos que na fé positiva pròpriamente dita. Apoia-se sobre as máximas do Evangelho que condenam a autoridade exercida com império e a demasiada desigualdade entre os homens. Tolstoi exagera extremamente estas máximas: delas conclui particularmente que a autoridade é um mal, que é apenas o abuso da força e que não merece nenhum respeito. Condena-a em tudo até na educação dos filhos. Professa igualmente que nunca se deve resistir à violência e, em nome do preceito «não matarás», condena em absoluto a guerra justa e incita positivamente à deserção e rebelião. Enfim Tolstoi, aplicando a si próprio os princípios da sua moral, afirma que é injusto e monstruoso viver do trabalho dos outros, gozar, de preferência a outros, dos encantos da família e da vida cómoda. Dominado por esta ideia deixou a casa e a família e morreu fugitivo em Novembro de 1910 na idade de 82 anos. — Este sistema por si mesmo se refuta: dada a ausência total de ponderação e de vistas concretas das coisas, desconhece o carácter mais profundo da lei moral, que consiste em ter em conta o conjunto hierárquico dos fins e dos meios.

SECÇÃO SEGUNDA. — DOUTRINAS SENTIMENTAIS

Já vimos que é vã a pretensão de querer deduzir o altruísmo do egoísmo, e fundar a moral sobre o interesse. Oferecerá porventura o *sentimento* base mais sólida? Assim o julgaram muitos filósofos; por isso colocaram a norma dos costumes nestas inclinações desinteressadas, que opõem barreiras às nossas inclinações egoístas, e a que se convencionou chamar *coração*.

A superioridade das doutrinas sentimentais sobre as doutrinas utilitárias é evidente. Se estabelecemos como lei preferir sempre as emoções desinteressadas da simpatia e o amor dos nossos semelhantes ao nosso interesse pessoal, essas doutrinas dão à moral um carácter de nobreza e de generosidade que seduz; arrastam à dedicação, ao sacrifício de si mesmo e ao heroismo. O sentimento tem ainda sobre o interesse a vantagem apreciável de ser imediatamente conhecido; resta apenas saber se é guia seguro, e se pode servir de fundamento à moral.

As principais formas da moral do sentimento são: a teoria do *senso moral* de T. Reid; a da *benevolência* de Hutcheson; a moral da *simpatia* de Adão Smith; o *altruísmo* de Augusto Comte; enfim, o que se convencionou chamar a moral da *honra*.

CAPÍTULO I

A TEORIA DO SENSO MORAL DE REID

§ 1. — **Exposição.** — A escola escocesa com T. Reid, afirma que somos dotados de um sentido particular que aprecia empìricamente e pela impressão que experimenta, o valor moral dos nossos actos, pouco mais ou menos como o gosto distingue o doce do amargo, ou o ouvido os sons harmoniosos dos discordantes; por conseguinte, a única regra de proceder consiste em seguir cegamente as indicações deste *sentido moral*, deste *instinto do bem*. Tudo o que lhe agrada é bom e deve ser praticado, tudo o que lhe repugna é mau e deve ser evitado.

J. J. Rousseau em França, Jacobi na Alemanha; na Inglaterra Hume e o Irlandês Hutcheson, na teoria da **benevolência,** defenderam ideias análogas.

§ 2. — **Crítica.** — Nada nos impede de designar com o nome de *senso moral* o poder que tem a razão prática de apreciar a moralidade dos nossos actos, do mesmo modo que se fala de *bom senso* e de *senso comum* para designar as formas elementares da razão especulativa; mas com a condição de não vermos nestas designações a expressão rigorosa da verdade científica, e sobretudo de não procurarmos nos dados da sensibilidade o princípio do nosso procedimento moral.

1. Sendo a sensibilidade uma faculdade cega e fatal, é inteiramente ilógico confiar-lhe a direcção de seres inteligentes e livres.
2. Além de que, o sentimento carece dos dois caracteres essenciais à lei moral, a saber: a *obrigação* e a *universalidade*.
3. Ajuntemos ainda que a mesma acção pode provocar em nós sentimentos opostos. Em face do inimigo, o sentimento patriótico leva o soldado a avançar, enquanto os afectos da família e o instinto da conservação o levam a recuar. A qual devemos obeceder? — Ao mais forte? É cair na moral da paixão. — Ao mais nobre? É renunciar ao princípio do sentimento e apelar para a razão, que é a única que pode julgar do valor das nossas emoções.
4. Enfim, desde que o sentimento não esteja submetido ao domínio da razão, por mais nobre e mais legítimo que seja, arrisca-se a extraviar-se, a degenerar em paixão e fanatismo.

O sentimento, qualquer que seja, não pode, pois, ser tomado como regra suprema do nosso proceder, e, pelo menos na prática, umas vezes se lhe deverá resistir e outras obedecer.

CAPÍTULO II

A MORAL DA SIMPATIA

§ 1. — **Exposição.** — Adão Smith, mais célebre como economista do que como moralista (1723-1790), propõe a *simpatia* como princípio de moralidade; é por meio dela que pretende resolver a antinomia que existe por vezes entre o interesse geral e o particular.

1. Na sua *Teoria dos sentimentos morais*, A. Smith descreve primeiramente a psicologia da simpatia.

Nota que, sendo nós essencialmente sociáveis gostamos que os nossos semelhantes simpatizem connosco; porque a falta de simpatia produz em nós uma impressão muito penosa de isolamento e de solidão, que procuramos evitar a todo o custo.

2. Na segunda parte da sua obra, A. Smith toma este facto como princípio, e dele pretende deduzir toda a moral.

Segundo este autor o soberano bem da humanidade, é a simpatia universal. *Procede de maneira* que despertes o *máximo de simpatia no maior número de espectadores*, eis a lei.

A. Smith explica pela simpatia todos os fenómenos morais. *Aprovar* uma acção é sentir-se arrastado a imitar pela simpatia o que ela nos inspira: *condená-la* é experimentar por ela antipatia e aversão. O sentimento da *obrigação* é apenas o temor de praticar um acto que excita a antipatia dos espectadores.

Do mesmo modo a noção de *mérito* e de *demérito* provém da inclinação que nos leva a simpatizar com aquele que, tendo recebido um benefício, quer pagar o bem com o bem, ou que depois de ter recebido uma injúria quer pagar o mal com o mal; porque querer bem ou mal a alguém, é julgar que ele merece ou desmerece.

— Daqui se vê que, segundo esta teoria, o que apreciamos em primeiro lugar e directamente é o proceder dos outros, pela simpatia que nos inspira. Como apreciaremos pois, segundo A. Smith, o valor dos próprios actos?

Façamos uma suposição: Imaginemos os nossos actos executados por outro, ponhamo-nos no lugar de *um espectador imparcial* e vejamos se ele simpatizaria com o sentimento que os inspira; neste caso são bons; são maus no caso contrário. Tal é a doutrina da *simpatia*. — Vejamos qual é o seu valor.

§ 2. — **Crítica.** — 1. Se a benevolência que nós próprios experimentamos não nos pode servir de lei, muito menos ainda a simpatia dos outros para connosco pode ser a regra do nosso proceder.

2. Notemos também que muitas coisas, que nada têm de comum com a moralidade, excitam a simpatia, por exemplo um rosto belo, maneiras cativantes, uma voz agradável, etc., por outra parte certos vícios são muito contagiosos por causa da sedução que exercem; há virtudes austeras; certos actos meritórios até ao heroísmo são mais aptos a excitar a repugnância e a aversão; deste modo compreenderemos que a simpatia é um guia bem pouco seguro em matéria de moral.

3. Em caso de dúvida, A. Smith, recomenda que consultemos a impressão de um *espectador imparcial*. Mas que é ser imparcial? É fazer abstracção dos próprios sentimentos e preferências, resistir às suas simpatias e antipatias, para se guiar ùnicamente pela razão. Por outras palavras, é renunciar ao sistema de Adão Smith.

CAPÍTULO III

A MORAL ALTRUISTA

§ 1. — **Exposição.** — Segundo Aug. Comte (1798-1875), o indivíduo está estreitamente subordinado à sociedade; vive nela e por meio dela; portanto não deve viver senão para ela. Ora, não podendo conceber-se a sociedade sem a dedicação e o sacrifício, a moral, a virtude e a felicidade resumem-se em três palavras: *Vive para outrem; sacrifica-te pela humanidade*, segundo o princípio que o sentimento está acima do pensamento e que temos de seguir os movimentos do coração de preferência aos ditames da razão.

Quanto às particularidades dos preceitos, Comte cinge-se com bastante exactidão ao Decálogo, com esta reserva, contudo, que não é Deus quem manda, mas a sociedade.

A moral não é outra coisa senão a ciência dos meios aptos para transformar fatalmente o egoísmo em altruísmo para a maior felicidade da sociedade e do próprio indivíduo.

§ 2. — **Crítica.** — 1. A primiera consequência desta absorção total do indivíduo pela sociedade, é o desconhecimento total do valor da pessoa. « A ideia de direito é imoral, diz A. Comte, porque supõe o valor absoluto do indivíduo». Em suma «ninguém possui outro direito que não seja o de cumprir o seu dever» *(Système de politique positive*, t. I, p. 361).

2. É fácil demonstrar que este altruísmo absoluto encerra uma verdadeira contradição.

Dir-se-á que o objecto da nossa dedicação não é precisamente *outrem*, mas a *humanidade;* «sacrificar-se pela humanidade», tal é, segundo A. Comte, a fórmula exacta dos nossos deveres. — Resta mostrar em virtude de que princípio estou obrigado a sacrificar por ela o corpo e a alma. Afinal de contas, a humanidade *concreta* não é mais que a colecção dos indivíduos que a compõem; ora por mais que se multipliquem os zeros jamais teremos um valor positivo.

Se considerássemos a humanidade em sentido *abstracto*, isto é, enquanto exprime o complexo dos atributos essenciais que constituem o valor absoluto da pessoa humana, renunciaríamos ao princípio da moral altruísta para adoptar o da moral racional, a qual ordena que cada um se sacrifique por fins superiores a todos os indivíduos e absolutamente bons. Seria, por conseguinte, obrigar-nos a respeitar em nós mesmos esta humanidade que devemos respeitar nos outros, e a não sacrificá-la por motivo algum.

Mas a *humanidade*, para A. Comte, é coisa muito diferente; é um ser transcendente, que existe fora dos indivíduos, «le grand Être» como ele lhe chama, e perante o qual os indivíduos se devem imolar. — Julgamos descenessário fazer a crítica de semelhante extravagância.

CAPÍTULO IV

MORAL DA ESCOLA PESSIMISTA

§ 1. — **Exposição.** — O fundamento metafísico da moral pessimista é o *monismo panteísta*, que admite a unidade absoluta do ser e da substância. Ora o que destrói esta unidade essencial é a pretensão de viver em si e para si. Nisto está, segundo a escola pessimista, a fonte de todo o mal. O bem, a moralidade consistirá portanto em voltar à unidade primitiva.

a) Primeiramente, e sobretudo, pela *compaixão* e por todas as virtudes que ela inspira: justiça, caridade, dedicação, etc.; porque, renunciando ao nosso bem particular para desejar o dos outros, o *eu* se funde, por assim dizer, no *não-eu*. «A compaixão sem limites para com todos, diz Schopenhauer, é o mais seguro penhor do procedimento moral... Podemos estar certos que quem a possui em grau eminente não lesará nem usurpará os direitos de ninguém... O ser que desconhece a compaixão está fora da humanidade; por isso a palavra *humanidade* é muitas vezes sinónimo de compaixão.

b) Depois, renunciando à existência sob forma individual, não pelo suicídio, que nada soluciona, mas pela meditação que excitará em nós a convicção pessimista, e nos compenetrará mais e mais do mal inerente à existência.

c) Enfim, renunciando a dilatar a vida e matando em nós até o *desejo de viver*, a fim de chegarmos pouco a pouco ao aniquilamento da nossa personalidade. Com efeito, se toda a existência e actividade é essencialmente dor, claro está que não há salvação para nós senão na supressão de toda a acção e de todo o desejo, no *Nirvana* budista, no qual consiste a libertação suprema, a absoluta moralidade.

Tal é, com algumas variantes, a moral da escola pessimista, cujos principais representantes são Schopenhauer, Hartmann e Leopardi.

§ 2. — **Crítica.** — Esta doutrina da renúncia de si mesmo e da compaixão por outrem não carece de certa elevação trágica;

mas fluirá porventura lògicamente dos princípios que assenta, aliás gratuitamente?

1. Se a vida é radicalmente má, porque razão havemos de prolongar o esforço e dilatar o sofrimento? Porque não lhe poremos termo pelo suicídio? Ou porque não havemos de ir buscar à embriaguez do prazer o esquecimento, a única força que no-la pode fazer suportar?

2. Se o desejo de viver é insensato e culpável, porque o fomentamos nos outros pela paixão benfazeja, e o combatemos em nós pela renúncia? Se a compaixão é boa, porque a não teremos para connosco?

3. Hartmann procedeu portanto lògicamente ao eliminar da moral a compaixão e a caridade, e ao propor ùnicamente como dever o estudo de chegarmos pela ciência a dominar o universo.

«Nesse dia, ao suicídio individual substituir-se-á o suicídio cósmico, e a humanidade consciente, destruindo a máquina universal, reparará o erro e a desgraça do inconsciente que a construiu (Mons. d'Hults, *Carême* de 1891, 2.º conf.).

CAPÍTULO V

A MORAL DA HONRA

Uma variedade interessante da moral sentimental, preconizada recentemente por E. Faguet *(La Démission de la morale)*, consiste em tomar como regra de procedimento as inspirações da honra.

Em geral pode definir-se a honra: *o sentimento que nos leva a procurar a estima dos que nós mesmos estimamos.*

§ 1. — Insuficiência do sentimento da honra para fundar a moral.

É fácil demonstrar que semelhante sentimento não possui nenhum dos caracteres da lei moral.

1. Em primeiro lugar, o motivo da honra é destituído de *autoridade;* porque, se a minha própria consciência não basta para me obrigar e orientar, também o ditame dos outros não bastará.

2. A honra, sobretudo, carece absolutamente da *universalidade* e *fixidez* necessárias. Com efeito, a honra varia segundo os tempos, as regiões, as raças e as profissões; há a honra de ontem e a honra de hoje, a honra do soldado e a honra do comerciante.

3. Quando estamos sós e sem outra testemunha mais que Deus e a nossa consciência, para que serve então a honra? *Filho,*

exclama J. J. Rousseau, *desconfia da honra humana; é bem mesquinha coisa quando se pôs o sol.*

4. Compreende-se portanto que possa haver contradição entre as exigências da honra e as da consciência. Daí os chamados *falsos pontos de honra*, que Montesquieu definiu: *o preconceito de cada pessoa e de cada condição.*

§ 2. — A verdadeira e a falsa honra.

Mas enfim, dir-se-á: se existe honra falsa, é porque há honra verdadeira que pode definir-se: o sentimento íntimo e prático da nossa dignidade pessoal, que nos leva a respeitar-nos a nós mesmos e a repelir altivamente e a todo o custo tudo o que nos poderia aviltar aos nossos próprios olhos.

É evidente que assim entendida, a honra é apenas o próprio sentimento do nosso dever, e que as suas inspirações coincidem exactamente com as injunções da consciência. Quem nos impedirá então de a tomarmos por guia e de fazermos dela a lei suprema de todos os nossos actos?

Concluamos portanto que há honra verdadeira e honra falsa, e, por conseguinte, que devemos distinguir e escolher. Ora quem pode fazer esta escolha senão a própria consciência e a razão? Portanto a razão e a consciência, e não a própria honra, são a verdadeira regra do procedimento.

APÊNDICE

FUNÇÃO DA SENSIBILIDADE NA MORAL

Refutámos as teorias sentimentais sob as suas várias formas; não quer isto dizer que a sensibilidade não desempenhe nenhum papel na vida moral. Ainda que se não deva exagerar a sua importância, a ponto de vermos nela com Hutcheson e A. Smith a regra suprema dos nossos actos, seria erróneo não ter em conta as suas inspirações, como fizeram Kant e os estóicos.

I. — **A sensibilidade não é um obstáculo à vida moral.** — Os estóicos só viam no sentimento um obstáculo à verdadeira moralidade; por isso optavam pela sua supressão, como directamente contrária à *apatia*, que é ideal a que deve tender o verdadeiro sábio.

Também Kant, ao constituir a moral independente de toda a psicologia, não compreendeu o que ela encerra de conformidade e de simpatia para com a nossa natureza. Concebe sempre o dever como pura imposição, à qual nos submetemos sòmente à força de lutas e de esforços. Segundo ele, nunca é permitido proceder por amor da lei; devemos apenas respeitá-la; e, quanto mais obstáculos vencer a nossa obediência e mais esforços realizar, tanto melhor será moralmente. Por consequência os bons sentimentos não sòmente não têm nenhum valor, mas são nocivos à pureza da intenção moral, de sorte que é melhor nascer com instintos perversos, visto que o homem verdadeiramente honesto é o que pratica o seu dever contra todas as tendências naturais e que luta sem cessar contra as suas inclinações.

Por isso Kant, querendo dar uma ideia do acto verdadeiramente moral, cita a propósito deste dever tão simples da conservação de si mesmo, o exemplo de um homem levado pelo desespero a odiar a existência, mas que triunfa das mais violentas tentações de suicídio só pelo respeito à lei. Tratando-se dos nossos deveres para com o próximo, supõe um homem em luta com os sentimentos mais violentos de ódio e de misantropia feroz, e que no entanto auxilia seu semelhante por mero dever (¹).

Existe nestes raciocínios uma falsa concepção da moralidade. Longe de diminuir o valor moral dos nossos actos, o amor do bem, de Deus e do próximo, ainda que revista a forma de um atractivo sensível, constitui o mais moral e perfeito estado da alma humana, que é a virtude; Aristóteles tem razão quando define o homem virtuoso: o *que põe o seu prazer* em praticar actos de virtude. O ideal da moralidade seria portanto fazer sempre o bem, não *por* prazer, mas *com* prazer. De facto somos dotados de sensibilidade; *a priori* esta faculdade deve ter influência na vida, e qualquer moral que não lhe assinale o seu lugar é necessàriamente incompleta e falsa. — Vejamos qual é esta influência e qual o seu lugar.

II. — **A sensibilidade é auxiliar de que nos devemos servir.** — Cego e fatal por sua natureza, o sentimento não foi evidentemente feito para dirigir o homem inteligente e livre; só resta pois que o siga, ajude, estimule e anime. De facto quanto mais viva for a inclinação que nos impele para o bem, ou a aversão que nos afasta do mal, tanto mais fácil nos será praticar o primeiro e evitar o segundo; quanto mais benevolência e simpatia sentirmos para com os nossos semelhantes, tanto menor dificuldade teremos em cumprir as nossas obrigações para com eles, obrigações que a justiça e a caridade nos impõem, e que por vezes são bem penosas; quanto mais ambiciosos formos da estima dos nossos iguais, tanto mais dispostos estaremos a trabalhar por merecê-la, etc.

Em resumo ainda que o sentimento é mau guia, torna-se contudo excelente auxiliar; ainda que a consciência deve julgar e fiscalizar as suas inspirações, estas por sua vez devem excitar-nos a seguir a consciência: tal é em poucas palavras a fórmula das suas relações e a função da sensibilidade em moral.

A conclusão prática é que, longe de desprezarmos ou de procurarmos abafar em nós o sentimento, devemos aplicar-nos a iluminá-lo, a aperfeiçoa-lo e a desenvolvê-lo. Não devemos porém fazê-lo a ponto de o tornarmos preponderante, mas só quando basta para fazer dele um auxiliar do dever e da consciência, visto que é uma fonte preciosa de que seria ridículo privar-nos, sob pretexto de maior perfeição. Às más inclinações saibamos opor as boas, e fazer das nossas próprias paixões os axuiliares das virtude. É justo que o sentimento da nossa dignidade pessoal contrabalance o amor do prazer; que o temor de sermos odiosos refreie o orgulho e o egoísmo; que o medo do ridículo afaste a vaidade; que certa ambição estimule a nossa preguiça, etc.; assim sem prejuízo de um motivo superior, a que devemos sempre dar o primeiro lugar, seremos mais fortes e mais bem armados nesta luta pela perfeição, que é neste mundo a condição da vida moral.

(¹) Porque nos havemos de admirar quando o próprio Kant confessa «que não houve ainda sobre a terra um só acto de virtude?»

Também os estóicos, desconhecendo a natureza do homem e os direitos da sensibilidade, chegaram a uma moral quimérica, antinatural e impraticável. Epicteto expirando exclamava: «Mostrai-me pois um estóico; um só! Um estóico, isto é, um homem que na doença seja feliz, que na morte seja feliz, que no exílio seja feliz... Se me não podeis mostrar esse estóico perfeito e integral, mostrai-me ao menos um em embrião; não negueis a um velho como eu este grande espectáculo» (Contado por Arrian, seu discípulo, II, 19).

SECÇÃO TERCEIRA. — DOUTRINAS RACIONAIS

Depois de termos refutado os diversos sistemas de moral utilitária e sentimental, que fazem consistir o bem supremo na satisfação das nossas inclinações, quer egoístas quer sociais, isto é, na sensibilidade, resta-nos falar das doutrinas racionais, que o colocam na satisfação das nossas inclinações superiores, quer dizer, num ideal absoluto de perfeição que só a razão pode conceber.

Contudo, ainda que todas elas neste ponto estejam de harmonia, diferem entre si segundo a ideia que fazem da natureza humana, conforme se fundam numa psicologia mais ou menos exacta, ou prescindem de toda a psicologia. Tal é a origem das diferentes formas que revestiu a moral racional.

CAPÍTULO I

SÓCRATES E PLATÃO

ART. I. — Moral de Sócrates

Depois de ter dado à filosofia o seu método, Sócrates determina-lhe o seu verdadeiro objecto que é o *homem*.

Os primeiros sábios tinham-se perdido em vãs especulações cosmológicas; Sócrates pretende que o filósofo se aplique doravante a *conhecer-se a si mesmo*. Tinha lido na fachada do templo de Delfos esta sentença: Γνῶθι σεαυτόν, *conhece-te a ti mesmo;* dela fez o programa do seu ensino e o ponto de partida obrigatório de toda a filosofia. *Conhecer-se a si mesmo*, a fim de poder ordenar a sua vida, praticar a virtude e mediante isto ser útil a si e aos outros: tal é o objecto verdadeiro e completo da sabedoria socrática.

É de notar que, de facto, Sócrates despreza as questões meramente especulativas, e que a *psicologia* é apenas a introdução à *moral*.

Por outra parte a sua moral está longe de ser independente; as leis que ela impõe são as leis divinas, e Deus é o ideal de toda a virtude e o fim de toda a tendência.

§ 1. — **Exposição da moral de Sócrates.** — 1. A vida humana tem por objecto a virtude (εὐπραξία), a qual ùnicamente conduz à felicidade, a Deus. Toda a virtude consiste essencialmente em subordinar o corpo à alma, os sentidos à razão, o particular ao geral; é por este meio que nos assemelhamos a Deus, tipo de toda a perfeição. Foi Sócrates o primeiro que distinguiu quatro virtudes fundamentais: a *sabedoria* (σοφία), a *temperança* (σωφροσύνη), a *fortaleza* ou a *coragem* (ἀνδρεία) e a *justiça* (δικαιοσύνη), que as reune, todas em perfeita harmonia.

2. Como já dissemos, a ciência não é para Sócrates a condição e o meio da virtude; ela é a própria virtude. Ser justo, corajoso e temperante, é *saber* em que consiste a justiça, a fortaleza e a temperança. Com efeito, diz ele, «se o músico é o que *sabe* música, e o pedreiro o que *sabe* construir, devemos naturalmente admitir que o justo é o que *conhece* a justiça, e o homem corajoso aquele que *sabe* o que deve temer e o que é necessário afrontar». Daqui se conclui que a virtude se ensina directamente e que para sermos virtuosos basta encontrar um bom professor.

§ 2. — **Crítica.** — 1. Sócrates tem o mérito de ter proclamado a existência da lei natural contra os sofistas, que confundiam a moral com as leis positivas e não atribuíam à justiça outra origem que não fosse um decreto arbitrário de legislador humano. Sócrates reconhece que há um bem, que o *é por natureza* e não *por convenção* (φύσει οὐ θέσει); distingue as leis *escritas*, humanas, variáveis segundo os países, promulgadas pelos magistrados civis, e as leis *não escritas* (ἄγραφοι νόμοι), imutáveis, universais, acompanhadas de sanção, promulgadas pela consciência que é a voz do próprio Deus, e que serve de fundamento a todas as outras leis.

2. Todavia, fazendo da *honestidade* a regra absoluta dos nossos actos, Sócrates parece não a distinguir suficientemente da *utilidade*. A seu ver, o bem, o belo e o útil são noções absolutamente idênticas; propõe muitas vezes como motivo da virtude as vantagens que dela provém. Por isso classificam a sua moral de interesseira (1).

3. A política, como a virtude, não é mais que uma ciência, e, por conseguinte, o poder compete de direito aos mais sábios, que são necessàriamente também os melhores. Estes só devem exercê-lo pela persuasão e para o maior bem do Estado.

4. A grande lacuna da psicologia e, por conseguinte, da moral socrática é não terem nela o seu lugar a vontade e a liberdade. Segundo Sócrates, há identidade absoluta entre o conhecimento verdadeiro e a vontade recta, e o homem faz necessàriamente o

---

(1) Convém observar que, por *útil* ou *vantajoso*, Sócrates entende tudo o que é conforme à dignidade humana e é verdadeira liberdade. «Se a liberdade é o poder de fazer o bem, não será uma escravidão consentir entre nós senhores que nos arrebatam este poder?»

que julga melhor. Daqui se segue que a virtude é uma ciência; que ninguém comete o mal voluntàriamente, e que toda a falta se reduz à ignorância.

ART. II. — **Moral de Platão**

§ 1. — **Exposição.** — 1. Platão admite a espiritualidade da alma e a sua existência totalmente distinta do corpo; define-a: *um princípio de vida e de movimento* (κινήσις ἑαυτὴν κινουμένη); é não sòmente imortal, mas eterna. Antes de se unir ao corpo, vivia uma vida feliz e espiritual na contemplação das ideias. Em punição porém de uma falta que Platão não determina, foi encarcerada na matéria e submetida a provas, cujo desenlace deve ser a sua perda definitiva ou a sua reintegração no primitivo estado.

A união da alma e do corpo limita-se, portanto, a simples relação acidental e passageira, como a de um cavaleiro com o seu cavalo, ou melhor ainda, do prisioneiro com a prisão. Longe de ser auxiliado, o corpo não é para a alma mais que peso e obstáculo; a sabedoria e a virtude consistem em nos libertarem dele o mais possível.

2. A alma humana é dotada de *três faculdades*, ou antes compõe-se de três partes (τρία μέρη τῆς ψυχῆς), tendo cada uma a sua sede e a sua virtude própria:

a) O *desejo* ou *apetite físico* (ἐπιθυμία), que é a alma inferior, tem a sua sede nas entranhas; a sua virtude é a *temperança* (σωφροσύνη).

b) A *fortaleza* (θυμός) é a alma média que impele à acção; é o princípio das paixões nobres e generosas e reside no coração; a sua virtude é a força (ἀνδρεία).

c) A *inteligência* ou a razão (νοῦς) é a alma superior; só ela é imortal; a sua missão é imperar a todo o indivíduo; a sua sede é na cabeça, e a sua virtude é a *sabedoria* (σοφία).

3. Cada uma destas três almas tem o seu género próprio de conhecimento e de amor.

A primeira, pelo facto de perceber sòmente o material e sensível, não ultrapassa a *conjectura;* a segunda chega à *opinião;* a terceira eleva-se até à *intuição* e *ideia*. A alma inferior é o princício do amor terreno e vulgar, dos bens aparentes e sensíveis; a alma superior, isto é, a razão, eleva-se até ao amor verdadeiro e celeste que está enamorado dos bens reais, da verdadeira beleza.

4. A virtude consiste na subordinação de cada uma destas almas à que lhe é superior sob a fiscalização da sabedoria, a qual se torna deste modo o fundamento e o ponto de partida de toda

a virtude. A subordinação do apetite à paixão generosa gera a *temperança;* a subordinação da paixão à razão origina a *fortaleza*, e a harmonia perfeita que resulta das suas virtudes respectivas constitui a justiça, (εὐπροξία), que é a saúde e a perfeição da alma.

Esta é a razão porque as virtudes têm o seu princípio na sabedoria e a sua unidade na justiça, e porque, estabelecendo a ordem e a unidade em nós, a virtude nos torna semelhantes a Deus que é a unidade harmoniosa de todas as essências.

§ 2. — **Crítica.** — Como Sócrates, Platão parece abandonar totalmente a direcção da vida moral à inteligência. Não dá à vontade e ao livre arbítrio o lugar que lhes compete.

CAPÍTULO II

O EUDEMONISMO RACIONAL DE ARISTÓTELES

§ 1. — **Exposição.** — 1. Proclamando a liberdade e a responsabilidade dos nossos actos, Aristóteles estabelece nìtidamente o carácter do *agente moral* e a condição essencial de toda a moralidade. O *homem*, diz ele, *é o princípio e pai dos seus actos*.

2. Quanto ao *soberano bem*, que é o fundamento da moralidade, Aristóteles coloca-o na *felicidade* que provém da actividade própria do homem. Ora sendo o acto da razão, isto é, o *pensamento*, o acto humano por excelência, segue-se que a vida perfeita e feliz consiste na contemplação do inteligível, no pensamento que se pensa a si mesmo (νοήσεως νόησις); porque é por ele que nos tornamos semelhantes a Deus. Entretanto a felicidade completa, a que aspiramos, supõe ainda certas condições extrínsecas de *saúde*, de *fortuna* e de *reputação*.

A moral de Aristóteles é, pois em suma um *eudemonismo racional*.

3. O único meio de chegar a esta felicidade perfeita, consequência do desenvolvimento máximo de nós mesmos, é a *virtude*. A virtude não é ciência que se possa adquirir pelo estudo, como quer Platão, mas *hábito* que se adquire pelo esforço constante da vontade livre, lutando contra o atractivo do mal e contra as nossas más inclinações. Sem dúvida a razão pode e deve guiar-nos na prática do bem moral, mas não poderá por si mesma produzi-lo; a vontade viciosa, pelo contrário, chega até a corromper a razão.

A virtude é, pois, como que a resultante de três factores: a *natureza* e a sua tendência espontânea para o bem, a *razão* que dirige esta tendência, enfim, a *prática* que gera o hábito.

A virtude é hábito; mas de que espécie? É, segundo Aristóteles, o hábito racional que mantém o *meio termo entre o defeito e o excesso*. Assim a fortaleza é o meio termo entre a timidez e a temeridade; e a virtude da economia o meio termo entre a parcimónia e a prodigalidade.

Além destas virtudes *práticas* que residem na *justa medida*, há a virtude mais elevada que não é o meio termo, mas a própria perfeição, e como tal está exposta a excesso: é o pensamento que se contempla a si próprio.

§ 2. — **Apreciação.** — 1. Vê-se imediatamente que esta doutrina supera todos os sistemas de moral utilitária.

a) A experiência e a sensibilidade já não são os juízes da felicidade, mas a razão. Para Aristóteles a felicidade não se reduz ao prazer mais ou menos passageiro e superficial de alguma das nossas faculdades; consiste na satisfação adequada, profunda, definitiva de todo o nosso ser, proveniente da conformidade da vida com a razão. Daqui o nome de *eudemonismo racional* que de preferência se lhe dá.

b) O utilitarismo vulgar limita as suas aspirações ao bem-estar desta vida; o eudemonismo abraça os destinos da vida futura em que nos será dado saborear a felicidade perfeita pela posse do soberano bem e pela contemplação da verdade absoluta.

2. A despeito da sua incontestável superioridade, esta concepção moral está sujeita às mesmas objecções de toda a moral interesseira.

a) Aristóteles tem sem dúvida razão em não separar a felicidade da virtude, em afirmar que se não pode chegar àquela sem passar por esta; mas erra fazendo consistir a felicidade no fim último intencionalmente procurado, e reduzindo assim a virtude à função de simples meio.

b) Por outra parte a felicidade não poderá impor verdadeira obrigação; por isso, só nos pode inspirar os cálculos da prudência e dar-nos este conselho: *Se queres ser verdadeiramente feliz, sê virtuoso.*

Objecta-se que a felicidade é o termo necessário de toda a tendência, a grande e única razão de querer e de agir; que em todas as coisas queremos necessàriamente a felicidade, porque não nos podemos dispensar de nos amarmos a nós mesmos.

Pode responder-se que o desejo da felicidade, bem como o amor de si mesmo, é sem dúvida o princípio e o primeiro fundamento de todos os nossos actos, mas não é necessàriamente o seu *motivo* e a sua *razão:* a prova está em que podemos sempre deles fazer abstracção, ainda que não possamos renunciá-los.

CAPÍTULO III

A MORAL ESTÓICA

§ 1. — **Exposição.** — 1. Segundo os estóicos, o soberano bem, o único bem, é a própria *virtude*. Uma acção é boa *unicamente* pela *intenção* que a inspira; por outros termos, não há *bem moral em si*, mas sòmente *bem moral formal*.

«O nosso bem e o nosso mal, diz expressamente Epicteto, residem ùnicamente na nossa vontade». Daqui provêm várias consequências chamadas os *paradoxos estóicos:*

a) A primeira é que, excepto a virtude, tudo o mais é *indiferente;* o prazer, a dor, a riqueza, a reputação, a saúde, a vida e a morte em si mesmas, não são nem bens, nem males, visto que não há outro bem senão a virtude nem outro mal senão o vício.

b) A segunda é que, sendo a virtude uma coisa absoluta, a bondade dos actos não admite graus (¹); o homem justo é igual aos deuses; é-lhes até superior, visto que a perfeição que possui hauriu-a em si mesmo.

c) Enfim, por última consequência, a virtude é a sua própria recompensa; constitui só por si a suprema felicidade. *In virtute posita est summa felicitas* (Séneca).

2. O bem supremo reside portanto na virtude. Mas em que consiste a virtude estóica? Em *viver conformemente à natureza*, ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει. Ora, segundo Zenão, a natureza de um ser consiste essencialmente no que o distingue dos outros seres, e sendo a razão o distintivo do homem, segue-se que viver em conformidade com a natureza equivale a viver conformemente à razão ζῆν ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ. Viver conformemente à natureza e à razão:

a) É viver segundo a *nossa* natureza e a *nossa* essência, realizando toda a perfeição de que somos capazes.

b) É esforçarmo-nos por viver em harmonia com os nossos semelhantes; porque a razão é a mesma em todos os homens.

c) É viver em harmonia com a natureza inteira, visto que na natureza se encontra a razão universal, princípio activo e ordenador de todas as coisas.

3. Por outra parte, sendo as paixões *movimentos da alma contrários à razão e à natureza*, a primeira condição da virtude é

(¹) *...Nec minor fit (virtus) aut major ipsa. Decrescere enim summum bonum non potest... crescere posse imperfectae rei signum est... Ergo virtutes inter se pares sunt* (Séneca, Epist. 66).

dominar em si as paixões e tender à impassibilidade (ἀπάθεια); donde a célebre máxima: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *suporta e abstem-te.*

§ 2. — **Crítica.** — 1. *a)* Os estóicos têm razão ao afirmarem que a virtude é o *bem* (absoluto) e que o vício é o *mal.* Erram quando negam que, para o ser dotado de sensibilidade, o prazer é *um* bem e a dor *um* mal.

b) Acertam ao mostrar que não nos devemos *entregar passivamente* aos movimentos da sensibilidade, mas não que devemos suprimir em nós toda a sensibilidade.

c) Provam que a virtude deve ser abraçada por si mesma; mas não demonstram que a recta intenção seja o único bem. Porque é evidente que a intenção só é boa na medida em que se propõe alguma coisa absolutamente boa em si. Desenvolveremos este último ponto ao refutarmos a moral formal de Kant.

2. Outras advertências:

a) A moral estóica erra gravemente quando defende que o bem e o mal, o vício e a virtude são coisas absolutas, que não admitem graus.

b) É, também, essencialmente incompleta. Nada diz dos nossos deveres para com o próximo; e, quanto aos deveres para connosco, omite as nossas obrigações positivas de aperfeiçoamento moral, para só falar dos nossos deveres negativos de sofrimento e abstenção.

c) Por fim, impondo-nos como primeiro dever o domínio do sentimento e da paixão em lugar de os utilizar na prática do bem, constitui moral impraticável e absolutamente antinatural (Veja-se na pág. 541 «*Função da sensibilidade na moral*»).

CAPÍTULO IV

A MORAL KANTIANA

§ 1. — **Exposição.** — A moral de Kant, como a de Zenão, apresenta esta anomalia: pretende ser puramente *formal*, faz consistir o dever ùnicamente na obrigação e o bem sòmente na intenção, independentemente de todo o bem em si.

1. O imperativo categórico, diz Kant, é um absoluto, um princípio absolutamente primeiro, que nada supõe acima de si. É portanto contraditório dar-lhe por fundamento o *bem:* porque seria fazer um imperativo hipotético que ordena sob condição: faze isto... *se queres* obter este bem e realizar este ideal. A obri-

gação deve portanto bastar-se, isto é, ser a sua própria razão suficiente, e o dever deve definir-se: a *necessidade* de obedecer à lei *pelo respeito à lei.*

Segundo Kant o único bem absoluto que pode ser tratado em moral é a *boa vontade;* e a boa vontade consiste, não precisamente em *querer* o *bem*, mas ùnicamente em *bem querer*. Uma acção não é portanto obrigatória por que é boa; ao contrário é boa porque, sendo obrigatória, foi posta pelo mero respeito da lei. E eis como o bem, longe de constituir o princípio e a razão de ser do dever, não é mais que a consequência da sua observância. A *intenção* é para Kant o elemento único da moralidade.

2. Outro princípio da moral kantiana é a *autonomia da vontade*. Ser autónomo, para Kant, é estar isento de qualquer lei que não seja a que se encontra em nós mesmos; é não sofrer a influência de nenhum outro motivo diferente do imperativo absoluto.

Uma lei, diz ele, que emanasse de autoridade estranha, ou que propusesse algum fim distinto de si mesmo, não seria obedecida pelo respeito a si mesma, mas em atenção a esta autoridade e pelo desejo deste fim. Tal lei constituiria em realidade uma *heteronomia*. Ora a vontade só deve obedecer a si mesma, isto é, a razão que dita a lei não deve ser extrínseca à vontade.

3. Donde se conclui o valor absoluto da pessoa humana: *procede de tal sorte que trates sempre a humanidade em ti e nos outros como fim e nunca como meio*. Ora o que constitui a pessoa humana, é precisamente a vontade livre. A vontade é portanto ao mesmo tempo princípio, sujeito e objecto da moralidade: é ela que impera, é ela que obedece, é ela ainda que se deve querer a si mesma, sempre mais recta, sempre mais livre. Deste modo, acrescenta Kant, chegaremos a realizar o ideal moral, que é «uma república de vontades livres em que cada um seria fim a respeito dos outros» e levaremos «uma vida de mútuo respeito e de recíproco auxílio, não por simpatia ou sentimento, mas por mero respeito da lei».

§ 2. — **Crítica.** — Que diremos desta moral puramente formal que prescinde de todo o bem em si, de um dever constituído só pela obrigação, de um imperativo que é a razão suficiente de si mesmo?

1. A primeira lacuna de tal sistema é estar em oposição com a nossa natureza racional. Com efeito, é próprio da razão nada fazer sem razão; quer entender, quer dar razão das coisas e nada a revolta tanto como o arbitrário e o irracional.

2. Depois, poderíamos porventura conceber um dever constituído só pela obrigação, sem algum bem que seja a matéria e o objecto da obrigação?

3. Outro erro de Kant é proclamar a vontade humana absolutamente *autónoma*, como se a vontade se pudesse obrigar a si mesma e ser simultâneamente superior e inferior a si própria.

Kant julga atenuar a contradição da mesma vontade simultâneamente sujeita e legisladora, distinguindo a vontade *noumenal* que obriga e a vontade *fenomenal* que é obrigada. Mas ainda que esta distinção tivesse algum valor, a vontade noumenal não poderia ser *absolutamente* autónoma.

CAPÍTULO V

MORAL DA BELEZA

A exemplo de Platão e dos grandes moralistas da antiguidade, vários filósofos modernos, Herbert, Wieland na Alemanha, Ravaisson na França, Ruskin na Inglaterra quiseram basear a moral no amor da beleza, e colocar o supremo bem do homem na beleza do seu ser e da sua vida, e na harmonia da sua alma. *Sê belo e serás bom*, eis a lei.

— Sem dúvida o bem moral é soberanamente belo, como é soberanamente útil, e são estreitas as relações entre estas duas noções; mas não é menos verdade que elas exprimem dois aspectos distintos das coisas e da vida, e que não se poderia sem inconveniente substituir o bem pelo belo.

1. Em primeiro lugar, a beleza reveste uma multiplicidade de formas pelas quais se torna absolutamente alheia à moralidade. A fealdade física pode aliar-se com a beleza moral, e por outra parte a perversão dos costumes não é incompatível com as boas qualidades do corpo e do espírito.

Entre as próprias qualidades morais, existem virtudes austeras e pouco simpáticas, e defeitos amáveis e sedutores.

2. Depois, nada há de *obrigatório* nas regras do gosto. A vida virtuosa, considerada sob o ponto de vista estético, é a mais sublime das obras de arte; mas também este aspecto é estranho à moral; o homem virtuoso que se limitasse a este ideal, não passaria de um artista que *só tem em vista* produzir obra de arte (1).

---

(1) Poder-se-ia juntar aqui a moral da *Perfeição* de Malebranche e a moral da *Ordem* de Montesquieu. Veja-se acima a comparação entre a ordem *metafísica* e *física* e a ordem *moral*.

CONCLUSÃO

O exame minucioso que fizemos dos diversos sistemas, só confirma a exactidão das nossas conclusões, e prova mais uma vez que o bem absoluto, o termo último das nossas aspirações, só pode consistir na realização crescente do ideal da nossa natureza. Esta doutrina eminentemente racional concilia e harmoniza os elementos de verdade contidos nos outros sistemas; todos os nossos verdadeiros interesses nela encontram a sua salvaguarda, e os nossos sentimentos legítimos a sua satisfação.

De facto, trabalhando na perfeição da nossa natureza, asseguramos o nosso supremo interesse que é chegar à felicidade, evitando totalmente a vergonha do egoísmo e as contradições da moral utilitária; procuramos o maior bem do próximo, sem cair nas inextricáveis dificuldades do *interesse geral* ou da *felicidade humana;* as nossas inclinações são satisfeitas tanto quanto o podem ser na terra; atraímos a simpatia dos nossos semelhantes; somos fiéis às prescrições da verdadeira honra, libertando-nos da instabilidade e incoerências das doutrinas sentimentais. Numa palavra, como diz Leibniz, «cumprindo o nosso dever, obedecendo à razão, procuramos simultâneamente a maior glória de Deus, o maior bem geral e o nosso maior interesse particular». É a verificação da palavra da Escritura: «*Quaerite primum regnum Dei et justitiam ejus et haec omnia adjicientur vobis*, buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça, e tudo o mais se vos dará por acréscimo».

Aqui se encontra o motivo por que os moralistas, ainda que opostos em teoria, concordam pràticamente em prescrever pouco mais ou menos as mesmas coisas, se bem que por motivos diferentes.

LIVRO SEGUNDO

MORAL PARTICULAR OU APLICADA

Até aqui determinámos as condições, a natureza e as consequências lógicas do dever em geral. A moral particular propõe-se aplicar às diversas situações da vida e às relações múltiplas, que mantemos com os seres que nos rodeiam, os princípios estabelecidos na moral geral, a fim de deduzir os nossos deveres particulares; por isso se pode definir a *ciência dos deveres*.

CAPÍTULO PRELIMINAR

DIVISÃO, DESIGUALDADE E CONFLITO DOS DEVERES

ART. I. — Divisão dos deveres

Podem dividir-se os deveres segundo a *forma* e segundo a *matéria*, isto é, segundo a maneira como formulam a obrigação, e segundo o objecto do preceito.

§ 1. — **Segundo a forma.** — 1. Sob o ponto de vista da forma, distinguem-se em deveres *positivos* e deveres *negativos*.

a) Os deveres *positivos* prescrevem o *bem que devemos praticar;* formulam-se em *preceitos*. Os deveres *negativos* referem-se ao *mal que devemos evitar;* formulam-se em *proibições*.

b) Os deveres *negativos* enunciam sobretudo as condições elementares da moralidade; porque antes de praticar o bem é mister procurar evitar o mal. Limitam-se a defender os direitos. Os deveres *positivos*, pelo contrário, exprimem a perfeição da moralidade.

c) A obrigação que impõe os deveres negativos é de todos os instantes; estamos sempre obrigados a não roubar, a não mentir, etc. Os deveres positivos só obrigam em certos casos e em certos momentos.

2. Distinguem-se ainda os deveres *estritos* e os *não estritos*. Os primeiros não permitem nenhuma latitude na execução; por exemplo pagar uma dívida, não mentir; a aplicação dos segundos fica mais ou menos à apreciação do que lhe está sujeito: cultivar a inteligência, dar esmola, etc.

§ 2. — **Segundo a matéria.** — Segundo a matéria ou conteúdo, os antigos classificavam os deveres em quatro grupos, segundo as virtudes a que se referiam: Deveres de *prudência*, de *justiça*, de *fortaleza* e de *temperança*.

Parece-nos mais simples dividir os deveres segundo as pessoas a que se referem, em deveres para com Deus, para com o próximo, e para connosco.

ART. II. — **Desigualdade dos deveres**

Será verdade, como afirmam os estóicos, que todos os deveres têm a mesma importância; que tudo o que é bem é igualmente bem, e tudo o que é mal é igualmente mal?

1. A razão protesta contra semelhante doutrina. Ainda que todas as faltas perturbem a ordem, nem todas a perturbam no mesmo grau; ainda que todos os deveres sejam obrigatórios, nem todos têm a mesma importância.

2. Esta desigualdade dos deveres pode provir de duas fontes:

a) Da *excelência do bem*, que procuram salvaguardar, e por conseguinte, da gravidade da desordem que traz consigo a sua violação.

b) Da *extensão dos grupos* de pessoas para com os quais nos obrigam. Sob este ponto de vista os deveres para com a humanidade são os mais importantes de todos; seguem-se depois os deveres para com a pátria, para com a família e para consigo.

ART. III. — **Conflito de deveres**

Os deveres não são sòmente *distintos* e *desiguais;* podem ainda ser *opostos* entre si e dar ocasião a certos *conflitos*, pelo menos aparentes.

Assim, a obrigação de conservar a vida e a saúde pode opor-se à obrigação de sustentar a família ou de defender a pátria. A solução destes *casos de consciência* constitui o objecto da *casuística*.

Em geral pode dizer-se que em caso de conflito entre dois deveres, o mais importante deve ser preferido ao que o é menos. Costumam dar-se a três regras seguintes:

1. Entre dois deveres iguais em *extensão*, mas de *valor* intrínseco desigual, deve prevalecer aquele cujo objecto é mais excelente.

2. Em caso de igualdade de *bens*, devemos preferir o dever de que resultar o bem mais universal. Assim, em igualdade de circunstâncias, o bem da humanidade deve antepor-se ao da pátria, o bem da pátria ao da família e o bem da família ao bem pessoal.

3. Se o conflito se der sob o ponto de vista da *excelência* e da *extensão* dos deveres, o carácter da excelência tem a primazia sobre o da extensão do grupo. Por isso, nunca é permitido sacrificar o bem moral de um só indivíduo ao bem material de um povo, porque a virtude e a perfeição moral são bens absolutos, aos quais os demais se devem subordinar.

ART. IV. — **Divisão da moral particular**

A moral particular é a ciência *dos deveres*. Como já dissemos, os nossos deveres distinguem-se principalmente, segundo as pessoas para com as quais nos obrigam, em deveres para com *Deus*, deveres para *connosco* e deveres para com os nossos *semelhantes*.

Tal é a origem das três grandes divisões da moral particular:

I. — MORAL RELIGIOSA (¹).

II. — MORAL PESSOAL, ou melhor, INDIVIDUAL, porque toda a moral é essencialmente pessoal.

III. — MORAL SOCIAL.

(¹) Supondo demonstradas a existência de Deus e a natureza das nossas relações com Ele, a questão dos nossos deveres religiosos será tratada na metafísica. A moral particular não compreenderá portanto provisòriamente senão duas grandes partes: a Moral individual e a Moral social.

PRIMEIRA PARTE

MORAL INDIVIDUAL

A moral individual é a parte da moral que trata dos deveres para connosco. — O primeiro problema que se apresenta é o seguinte: Haverá deveres para connosco? Não faltou quem o negasse.

CAPÍTULO I

LEGITIMIDADE DA MORAL INDIVIDUAL

ART. I. — O homem tem deveres para consigo

§ 1. — Existência de deveres para connosco.

Costuma dizer-se que o homem é livre em renunciar aos seus direitos, e em se desligar das obrigações que porventura haja contraído para consigo mesmo; porque é máxima de direito que não se causa dano a quem quer ou consente: *Scienti et volenti non fit injuria.* Daí a desculpa tantas vezes repetida: Afinal só causo dano a mim mesmo.

1. Puro sofisma. Quando afirmamos que o homem tem deveres para consigo, queremos sòmente dizer que ele é *objecto* de certas obrigações, mas não princípio. Porque, se todos os nossos deveres têm necessàriamente a Deus por primeiro princípio, é certo também que o seu objecto difere conforme eles se referem a Deus, ao próximo, ou a nós mesmos.

2. Com efeito, toda a pessoa humana tem dignidade própria que a torna inviolável tanto a si como a toda a vontade estranha. É o que exprime a fórmula de Kant: *Procede de tal modo que trates sempre a humanidade, quer na tua pessoa, quer na pessoa de outrem, como fim e nunca como meio.* Este respeito de si mesmo, isto é, esta subordinação das funções inferiores às que caracterizam a pessoa, considerada como fim em si, é o resumo da moral individual.

§ 2. — **Resposta a estas objecções.**

É falso em princípio que sempre se possa renunciar a um direito. Há direitos que são absolutamente inalienáveis, porque são a condição *sine qua non* do movimento de certos deveres; renunciar a eles equivaleria a violar estes deveres, pondo-os deliberadamente na impossibilidade de os observar. Assim eu não posso renunciar à vida ou à integridade moral, permitindo a outrem que atente contra a minha existência ou contra a minha virtude.

Não somos senhores absolutos de nós mesmos; temos a nosso respeito deveres dos quais ninguém nos pode dispensar.

2. Quanto à desculpa de que nisto *ninguém faz mal senão a si próprio:*

a) Tem valor perante a lei civl, que se limita a proteger os direitos; mas não tem nenhum à face da lei moral, que nos impõe, antes de mais nada, o dever de tendermos à perfeição da nossa natureza.

b) E será verdade que, aviltando-nos, em nada prejudicamos os nossos semelhantes? Não falando já na lei da hereditariedade, o escândalo que damos em torno de nós, a desonra que recai sobre a nossa família e sobre a corporação a que pertencermos, não serão porventura danos reais e positivos?

c) Além disso, podemos prejudicar a alguém não sòmente privando-o do que legìtimamente possui, mas ainda pondo-nos em condições de lhe não podermos prestar o que lhe devemos. Não privaremos porventura o estado, a sociedade, ou a família do concurso que lhe devemos, quando, por negligência e moleza nos tornaremos incapazes de exercer qualquer emprego?

ART. II. — **Principais deveres para connosco**

1. A moral individual consiste essencialmente em respeitar em nós a pessoa humana, isto é, em tratá-la sempre como fim, jamais como meio. Este respeito de nós mesmos impõe-nos dois deveres:

a) Não fazer nada que possa comprometer a dignidade e a integridade da nossa natureza;

b) Trabalhar para o seu aperfeiçoamento.

2. Sob o ponto de vista da *matéria*, constando a pessoa humana de alma e corpo, os nossos deveres dividem-se naturalmente em deveres para com o *corpo* e deveres para com a *alma*.

CAPÍTULO II

DEVERES RELATIVOS AO CORPO

Os deveres para com o corpo são *negativos* ou *positivos*, conforme proibem tudo o que atenta contra a sua conservação e integridade, ou nos impõem a obrigação de trabalharmos pelo seu desenvolvimento físico, a fim de fazermos dele um auxiliar mais útil à vida moral.

I. — Deveres positivos. — Prescrevem-se a observância das regras de *higiene*, da *limpeza*, alimentação conveniente, exercício suficiente, numa palavra tudo o que pode fazer do nosso corpo instrumento robusto e dócil para servir aos fins da alma, segundo o provérbio antigo: *Mens sana in corpore sano*, *mente sã em corpo são*.

II. Deveres negativos. — Reduzem-se a dois:

1. Não destruir a vida em nós pelo *suicídio;*
2. Não a *comprometer* inútilmente com *imprudências* ou *excessos*.

ART. I. — **O suicídio**

O suicídio é o *acto pelo qual o homem por autoridade própria atenta deliberadamente contra a sua existência.*

§ 1. — **Imoralidade do suicídio.**

1. A lei moral constitui uma obrigação absoluta, incondicional, que o homem pode violar, mas à qual se não pode subtrair. Ora, se o suicídio fosse permitido, o homem poderia subtrair-se a todos os seus deveres, renunciando à vida, e a moralidade perderia o carácter de imperativo categórico, como se exprime Kant, para tornar-se imperativo hipotético, subordinado sempre ao nosso bel-prazer. O suicídio é, portanto, sumamente imoral.

2. A nossa única razão de ser é tender à maior perfeição possível, perfeição que nunca se atinge neste mundo; e como por outra parte as maiores provas podem ajudar-nos a alcançá-la, não temos direito a considerar como terminada esta obrigação, e por consequência, não podemos atentar voluntàriamente contra a nossa existência e esquivar-nos ao dever.

3. Abandonando o posto em que a Providência nos colocou e donde não podemos desertar sem a sua permissão, desprezamos a Autoridade Suprema.

Eis a razão porque o suicídio pode ser considerado como crime contra Deus, contra nós mesmos e contra os nossos semelhantes.

§ 2. — **Desculpas e objecções.**

1. Pode objectar-se dizendo que o suicídio tem, pelo menos, o mérito da *coragem;* e requere-se sempre grande força de alma para reagir contra um instinto tão poderoso, como é o da conservação da própria existência.

— É erro. Na realidade, o suicídio é cobardia; a verdadeira coragem na prova e na adversidade não consiste em confessar-se vencido, mas em aceitar a luta e sustentá-la pacientemente e com energia.

2. Mas não haverá algo digno de respeito nessa resolução de renunciar à vida para evitar a desonra?

— Não, porque é absolutamente imprópria para o fim que se propõe. A verdadeira desonra consiste na acção vergonhosa, e não nas consequências que dela podem resultar; ora, longe de suprimir ou expiar a má acção cometida, o que se mata não faz mais que ajuntar-lhe outra mais vergonhosa ainda.

O único meio de remediar a desonra real ou imaginária é a vida honesta corajosa. Se a desonra é imerecida, vivei honradamente para provardes que sois inocentes; se é merecida, vivei para expiar o vosso crime.

3. Mas os sofrimentos são, por vezes, tão excessivos que a vida se torna literalmente *intolerável.*

— O sofrimento nunca é *intolerável.* O essencial é reprimir os devaneios da imaginação, e armar-se de coragem e energia; contar com a sabedoria e bondade de Deus que nos não imporá fardos superiores às nossas forças, e sobretudo, recorrer à oração para obter a paciência e conformidade.

4. Não poderá porém suceder que a vida se torne um peso absolutamente *inútil* para si e para os demais?

— Também não, porque a prova pode tornar-se tanto mais fecunda para nós e para os outros, quanto mais dura for e mais generosamente a suportamos. Além disso, para nós é fonte de méritos e para o próximo um exemplo eficacíssimo que se dá aos que sofrem.

5. Enfim, dizem ainda, a vida é um benefício. Ora, *favor non fit invito*, não se fazem favores a quem os não quer; sou pois livre em renunciar a esse benefício.

— Sem dúvida, a vida é um benefício; mas antes de tudo é um dever que Deus nos impõe; e é maior crime furtar-nos ao dever do que fraquejarmos no seu cumprimento. Não está em nossa mão escolher ou recusar a prova; a nossa obrigação é suportá-la corajosa e vitoriosamente.

Concluamos, pois, que o suicídio é sumamente imoral; que é ao mesmo tempo, crime, cobardia, loucura que não podem ser autorizados, nem ainda desculpados, em nenhuma situação ou circunstância da vida.

§ 3. — **Advertência complementar.** — 1. Notemos contudo que, se o homem não deve jamais atentar contra a própria vida por meio do suicídio, nem expor-se imprudentemente ao perigo de a perder, não se segue daí que deva evitar a morte a todo o custo; que não possa, que não deva até enfrentá-la alguma vez voluntàriamente.

2. Podemos, pois, formular as três regras seguintes:

a) É sempre gravemente proibido expor-se à morte sem motivo sério.

b) É sempre estritamente *obrigatório* enfrentá-la, quando o exigir o cumprimento do dever.

c) Pode ser sumamente *louvável* expor-se à morte por dedicação para com os seus semelhantes; mas com a condição que não haja outra obrigação mais imperiosa que nos imponha a conservação da própria vida.

ART. II. — Imoralidade dos excessos. — O alcoolismo

As mesmas razões que proibem o suicídio, proibem igualmente qualquer mutilação, e em geral qualquer excesso, ou imprudência que sejam de molde a comprometer a vida ou a saúde do corpo.

A *sobriedade*, a *pureza dos costumes* e a *temperança* são, pois, obrigações rigorosas que emanam do dever fundamental da *conservação de si mesmo*.

Vem a propósito falar do *alcoolismo* e dos seus desastrosos efeitos, sobre a saúde física e moral das suas vítimas. Falaremos mais adiante da temperança num sentido mais geral, isto é, como dever que se relaciona com a alma.

§ 1. — **Natureza do alcoolismo.** — Por alcoolismo entende-se um estado patológico do corpo e do espírito, causado pelo uso excessivo e prolongado das bebidas espirituosas. Em razão da extensão que atingiu, e da influência desastrosa que exerce na saúde e nos costumes públicos, pode dizer-se que é dos flagelos mais temíveis contra o qual têm de lutar as nações modernas.

§ 2. — **Efeitos.** — Os efeitos do alcoolismo são simultâneamente físicos e morais, económicos e sociais.

1. **Efeitos físicos.** — É facto comprovado que o abuso das bebidas alcoólicas determina as mais graves perturbaçòes no sistema nervoso e nas funções da circulação e digestão. Produz a

degenerescência progressiva nos órgãos essenciais à vida: cérebro, coração, fígado, estômago, pulmões, e é fonte de inúmeras doenças. A desordem manifesta-se em dores de cabeça, vertigens, alucinações e no enfraquecimento progressivo das faculdades intelectuais: preguiça de espírito, perda de memória, embaraço no falar, tremura incessante dos membros, acessos passageiros de delírio alternando por vezes com acessos de epilepsia, sobretudo quando o ébrio fez uso frequente de absinto; e finalmente na loucura, na imbecilidade e na paralisia.

Note-se que para chegar a este estado não é preciso, como geralmente se crê, entregar-se à embriaguez habitual; basta, na maioria das vezes, a intoxicação crónica e difusa, provocada por doses de álcool relativamente moderadas, mas tomadas regular e quotidianamente.

2. **Efeitos morais.** — O abuso das bebidas alcoólicas traz além disso consigo, a decadência moral do indivíduo. Tornando-se o espírito incapaz de atenção e de esforço, as energias da vontade afrouxam, a imaginação exalta-se e o homem acha-se entregue sem defesa a todas as seduções do vício.

3. **Efeitos sociais.** — O álcool é particularmente funesto por causa dos seus efeitos, que não se limitam só àqueles que dele abusam, mas se transmitem à geração, envenenando as fontes da vida, e perpetuando-se na raça pela hereditariedade. *Ebri gignunt ebrios*, dizia já Plutarco. O alcoolismo torna-se uma espécie de pecado original que flagela a descendência dos ébrios. A crueldade precoce, a preguiça, a imoralidade, a vadiagem, o idiotismo, são a herança ordinária dos filhos dos alcoólicos, quando sobrevivem, porque na sua maioria morrem prematuramente. O alcoolismo é um dos agentes mais activos da tuberculose.

É sabido que alguns povos selvagens se extinguiram devido ao excesso de bebidas alcoólicas fornecidas por comerciantes sem escrúpulos.

4. **Efeitos económicos.** — Que diremos agora das consequências económicas do alcoolismo, da sua perniciosa influência na riqueza do país, não só pelo desperdício dos capitais e pelas ruínas morais e materiais que acumula, mas ainda pela diminuição crescente da sua capacidade produtiva?

§ 3. — **Remédios.** — Que remédios se devem aplicar a um mal de tanta gravidade?

1. Há-os puramente externos; tais são os remédios *legais*, como a repressão da embriaguez, a limitação do número das tabernas, a proibição das bebidas alcoólicas, etc.; e os remédios *fiscais*, como a redução dos direitos das bebidas higiénicas (vinhos, cervejas, cidras), o aumento de direitos sobre o álcool, atc. Mas todos

estes meios são demasiado superficiais para oporem barreiras eficazes a um mal tão profundamente enraizado.

2. Os remédios verdadeiramente eficazes são os *morais*.

a) Antes de mais nada, a *religião* que, juntamente com o respeito da lei de Deus, dá também força para a observar.

b) A *educação* que faz contrair à criança hábitos de temperança, de moderação e de domínio sobre si mesma.

c) Finalmente a *instrução*, em particular o ensino da psicologia, da moral, da higiene e da economia, que nos dá a conhecer as consequências funestas do alcoolismo, e nos inspira a seu respeito um horror salutar.

Acrescentaremos que as *ligas de temperança* produziram já em vários países excelentes resultados. Nunca será demais multiplicá-las e favorecer o seu desenvolvimento.

CAPÍTULO III

DEVERES RELATIVOS À ALMA

Estes deveres dividem-se naturalmente, segundo as faculdades a que se referem, em deveres atinentes à *sensibilidade*, à *inteligência* e à *vontade*. Cada um destes deveres é simultâneamente *negativo*, ao proibir o que degrada, e *positivo*, ao ordenar o que eleva e aperfeiçoa.

ART. I. — **Deveres relativos à sensibilidade. — — A temperança**

1. O primeiro objecto da temperança é moderar os nossos apetites e as inclinações, a fim de os manter nos limites em que são auxílio e não obstáculo ao progresso moral. É para nós dever capital, porque a paixão, como já vimos, embota e obscurece a inteligência e coarcta o exercício da liberdade.

2. Não basta dominar as inclinações; cumpre também educá-las e manter entre elas subordinação e harmonia, pois, se há em nós inclinações viciosas que devem ser reprimidas, há também inclinações nobres e generosas que é mister desenvolver na proporção do seu valor, a fim de lhes assegurarmos o primeiro lugar na hierarquia das nossas tendências. Tais são as inclinações morais e religiosas, que nos levam naturalmente a amar o bem, a beleza, a justiça e a Deus.

ART. II. — **Deveres relativos à inteligência. — A sabedoria**

A sabedoria compreende os deveres concernentes à *inteligência* e aos seu objecto que é a *verdade*.

1. Sob o aspecto *negativo*, proibe tudo o que pode prejudicar o exercício legítimo da inteligência, como os preconceitos, a rotina, a apatia, ou degradá-la positivamente, como a mentira, a hipocrisia e o respeito humano, que não passam de mentiras em acção. Ordena que sejamos sinceros não só com os outros, mas também connosco, buscando a *verdade* sempre e em tudo, com amor e lealdade.

2. Na sua forma *positiva* a sabedoria preceitua-nos a *educação* da inteligência, desenvolvendo as suas faculdades superiores de reflexão, de observação, de juízo, e sobretudo cultivando-a por meio do estudo da verdade. *Instruir-se*, eis o grande dever para com a inteligência.

a) Primeiramente devemos todos instruir-nos suficientemente acerca dos nossos deveres para com Deus, para com o próximo e para connosco.

b) Depois, como cada homem é chamado a exercer na sociedade funções especiais, está obrigado a adquirir a instrução necessária para cabalmente as desempenhar.

ART. III. — **Deveres relativos à vontade. — A fortaleza**

1. A *fortaleza* é a virtude própria da vontade.

2. Há duas espécies de fortaleza; a fortaleza *física* ou do temperamento, e a fortaleza *moral* ou da vontade. A primeira não pode ser objecto de um dever porque não depende de nós.

Distinguem-se ainda a fortaleza *activa*, que não hesita em empreender coisas árduas e em defrontar-se com os obstáculos, e a fortaleza *passiva*, chamada *paciência*, que suporta com igualdade de alma as adversidades.

3. A fortaleza não é dever peculiar a certas profissões: todos devemos praticá-la. Requere-se a fortaleza para cumprirmos integralmente o dever, para suportarmos as provas, e os sofrimentos prolongados, para encararmos e aceitarmos a morte quando ela vier. De facto toda a obrigação requer coragem e esforço de vontade. Se a bravura militar fere mais a imaginação, pode dizer-se que a coragem humilde e perseverante é a mais necessária, a mais difícil e a mais meritória. Quantos são capazes de afrontar a morte no campo de batalha e não conseguem suportar com paciência as provações da vida!

Concluamos que os nossos deveres para connosco são estreitamente solidários entre si, e as virtudes que a sua observância origina estão tão ìntimamente unidas entre si como as faculdades com que se relacionam.

Se por uma parte a *força* e a *coragem* formam, como a palavra o indica *(vis, virtus)*, o fundamento de toda a virtude; se a moderação dos apetites e o desprendimento de todo o egoismo, que constituem a *temperança*, são a própria condição da sabedoria e da verdadeira fortaleza, é contudo à sabedoria que pertence traçar às outras duas virtudes os limites, fora dos quais a temperança pecaria por excesso ou por defeito, e a fortaleza não passaria de exagerada prudência ou de audácia louca.

ART. IV. — **Meios práticos para cumprirmos os deveres para connosco**

1. O primeiro meio universal é acostumar-nos ao esforço pela aplicação enérgica e continuada das faculdades. A acção e o esforço caldeiam a vontade, dão acuidade à inteligência e purificam a sensibilidade.

2. Outra condição essencial ao progresso moral é o *conhecimento de si mesmo*. Com efeito, cada um de nós tem as suas qualidades e os seus defeitos próprios, inclinações inatas e hábitos adquiridos que importa conhecer a fim de sabermos onde devemos aplicar o remédio. Trabalharemos sobretudo, segundo o conselho de Malebranche, por descobrir o *nosso defeito principal*, a fim de o combatermos e de adquirirmos a virtude contrária.

3. Para o conseguir, existe um meio muito eficaz; é o *exame de consciência*, aconselhado e praticado por Pitágoras, Sócrates, Senéca, Bacon, Franklin e por todos os ascetas cristãos.

Mas não nos iludamos: nesta luta contra nós mesmos, a mais difícil e meritória de todas, não chegaremos a resultado sério e duradoiro, se não ajuntarmos a *oração* ao esforço; porque, a moral que é inexplicável sem a autoridade de Deus, é também impraticável sem o seu auxílio.

APÊNDICE

DEVERES RELATIVOS AOS SERES INFERIORES

I. — Nesta vida vivemos em perpétuo contacto não só com os nossos semelhantes, mas também com as *coisas*, isto é, com animais, plantas e objectos inanimados de todas as espécies. Não teremos também alguns deveres para com estes seres inferiores? Estarão entregues sem norma alguma ao nosso capricho, poderemos fazer deles o que nos aprouver, isto é, degradá-los, destruí-los, fazê-los sofrer, sem que lei alguma se nos oponha? Seguramente que não. A moralidade é lei universal que rege todos os nossos actos e regula as nossas relações com todos os seres, seja qual for a sua natureza.

1. Não obstante, as *coisas*, por serem desprovidas de razão e de liberdade, nada têm em si de inviolável, nada que se deva respeitar; podem inspirar o temor, a admiração, certa simpatia, mas não impõe respeito. Não têm a dignidade de *fim em si* que possa ser amado e estimado por si mesmo; são essencialmente *meios;* toda a sua razão de ser está em servir aos fins da pessoa; por isso temos o direito de dispor e usar delas.

Êste direito contudo não é *ilimitado*, e este uso não depende do nosso capricho; deve ser regulado pela razão. Esta ordena-nos que usemos das coisas em conformidade com a sua *natureza* e com as nossas *necessidades;* fora disso só pode haver abuso e desbarato, isto é, desordem e desmando.

2. Notemos, porém, que pecamos *contra nós mesmos*, e não contra *a coisa* de que abusamos.

Com efeito, visto que nos servimos das coisas como de meios, amamo-nos e procuramo-nos a nós mesmos; por consequência nelas nos devemos também respeitar, porque procedendo desta maneira trabalharemos para a conversão do desenvolvimento moral do nosso ser. Pelo contrário abusando das criaturas inferiores desprezamos e degradamos a nossa própria dignidade.

Violamos a *temperança*, quando usamos das coisas sem verdadeira necessidade; faltamos à *prudência*, quando delas nos servimos contra a sua natureza; e quando inùtilmente fazemos sofrer um animal, desonramo-nos, desenvolvendo em nós instintos crueis e ferozes. Mais ainda; se tais vícios são públicos, lesamos, além disso, o direito que têm os nossos semelhantes de não serem lesados, impressionados, assistindo contra a própria vontade a espectáculos que os revoltam. Acrescentemos que a crueldade para com os animais dispõe insensìvelmente à crueldade para com os homens.

Os deveres concernentes às criaturas inferiores não constituem pois classe à parte; na realidade reduzem-se quer aos deveres para connosco, quer aos deveres para com os nossos semelhantes.

II. — É agora a ocasião de dizermos uma palavra acerca das *vivissecções*, isto é, dessas experiências dolorosas feitas nos animais para bem da ciência e da humanidade. Numerosos adversários impugnam em nossos dias tais experiências.

Sem falar aqui das razões de puro sentimento que aduzem alguns membros das *sociedades protectoras dos animais*, vários filósofos apelam para as teorias evolucionistas a fim de condenarem absolutamente semelhantes experiências. Schopenhauer por exemplo, que vê no instinto a primeira manifestação da vontade humana, reconhece pelo menos aos animais domésticos um princípio de direito. Admite entre eles e nós uma espécie de associação de trabalho, donde dimanam para nós verdadeiras obrigações a seu respeito.

— Parece-nos que há nesta matéria dois excessos a evitar. Por uma parte a crueldade odiosa dos que não vêem no aniaml mais que um simples instrumento que sem escrúpulo se pode maltratar; e por outra, a sensibilidade ridícula dos que lhe concedem os mesmos direitos que ao homem e lamentam, a propósito de tudo, os seus sofrimentos.

Condenamos também severamente essas experiências de laboratório, que não tenham outro fim mais que o de satisfazer uma curiosidade doentia, sem proveito para nós nem para os nossos semelhantes. Quanto àquelas cuja notória utilidade está suficientemente provada pelo bem que daí pode advir para a humanidade pela cura de certas doenças, entendemos que a impossibilidade de recorrer a outros meios basta para legitimá-la com a condição, é evidente, de que se evite, quanto possível, infligir aos animais sofrimentos inúteis.

SEGUNDA PARTE

MORAL SOCIAL

A moral social é o conjunto dos direitos e deveres do homem como membro da sociedade. — Definamos primeiro o que se deve entender por *sociedade* e quais as suas espécies.

I. — Natureza da sociedade

1. Sociedade é: *a união estável de muitas vontades que conspiram para o mesmo fim.*

Supõe a *autoridade*, ou o princípio de direcção que reduz à unidade todas as tendências.

Autoridade é o poder moral de decretar e legislar; é o *direito de mandar;* a que corresponde nos membros da sociedade o *dever de obedecer.*

2. A sociedade é um *todo* que se pode comparar ao *organismo*. Também ela se compõe de membros que são como a matéria desse organismo e dum princípio que é como a alma: a autoridade (1). A autoridade, com efeito, dá-lhe unidade e vida, conserva-a também na sua primitiva identidade apesar da renovação contínua das suas partes.

3. Contudo, não se deve ver na sociedade um verdadeiro ser vivo, e pretender aplicar-lhe as leis da biologia. A sociedade existe para bem dos membros; pelo contrário no ser vivo, os membros não têm outro fim mais que o bem do organismo inteiro. Mais ainda: no ser vivo as unidades constituintes perdem toda a individualidade; nas sociedades humanas conservam sempre a sua personalidade e os seus direitos essenciais.

4. Pode-se até dizer que a simples consideração do *indivíduo* humano nos leva ao conhecimento da sociedade, porque o homem

---

(1) *A autoridade vem de Deus.* Sendo a sociedade natural ao homem, e a autoridade necessária à sociedade, este adágio significa que a autoridade é querida por Deus como qualquer outra necessidade natural. Pode-se dar a esta afirmação um sentido um tanto mais elevado: a autoridade não é sòmente física ou até metafisicamente necessária; por sua natureza, a autoridade possui um valor moral a título de laço que une as vontade humanas. Por meio dela a vontade de Deus, que quer a existência e o funcionamento da sociedade, atinge e obriga as vontades humanas.

individual tem certo número de inclinações, de aptidões naturais para um desenvolvimento que não pode ser atingido na existência puramente individual. Pode dizer-se, pois, que os direitos e os deveres da sociedade se medem pelas exigências do indivíduo, e que não são mais que direitos e deveres do indivíduo ampliados, e cassados à sua acção directa por causa do bem comum. Este bem comum é afinal o bem dos indivíduos na medida em que supera os esforços individuais e não atinge o indivíduo senão como membro da sociedade.

II. — Diversas espécies de sociedades

§ 1. — **Divisões principais.** — 1. Sob o ponto de vista da *matéria* e dos elementos que a integram, a sociedade é *simples* ou *composta*, conforme os seus componentes imediatos são *indivíduos*, como na sociedade doméstica, ou *sociedade* doutra ordem, como na sociedade civil, que se compõe imediatamente de famílias.

2. Sob o ponto de vista da *forma*, isto, da autoridade que as rege, distinguem-se as sociedades em *soberanas*, *perfeitas* ou *independentes*, isto é, que não precisam do concurso de nenhuma outra sociedade para atingir o fim próprio, como é a sociedade civil; e em sociedades *imperfeitas*, *dependentes*, que não se podem bastar a si mesmas, como é a família.

3. Sob o ponto de vista da sua *origem*, há sociedades *naturais* e *necessárias*, tais como a família e a sociedade civil; e sociedades *livres* e *artificiais*, que se formam por uma convenção arbitrária, com as sociedades financeiras ou industriais.

Trataremos aqui apenas das sociedades naturais.

§ 2. — **Distinguem-se três espécies de sociedades naturais:** 1. A grande *sociedade humana* (sociedade imprópriamente dita): a conspiração *actual* das vontades é nela substituída pela simpatia natural, fundada na igualdade de natureza, que torna todos os homens aptos para se unirem em sociedades própriamente ditas.

2. A *família:* associação constante do homem e da mulher com o fim da vida comum, da assistência mútua e da educação dos filhos que deles nasçam.

3. Por fim, a *sociedade civil*, que é a associação de famílias reunidas com o objectivo de se ajudarem e de mùtuamente protegerem os seus direitos.

Teremos, pois, três secções da moral social:

I. A MORAL HUMANITÁRIA, que trata dos direitos e deveres do homem, considerado como membro da *humanidade;*

II. A MORAL DOMÉSTICA, que trata dos direitos e deveres do homem, considerado como membro da *família;*

III. A MORAL CÍVICA E POLÍTICA, que trata dos direitos e deveres do homem, considerado como membro do Estado.

Numa IV secção, intitulada MORAL ECONÓMICA, estudaremos certas questões elementares referentes ao *trabalho e* ao *capital.*

— A moral social tem, pois, por objecto o estudo dos *direitos* e dos *deveres* do homem considerando como membro das diversas sociedades naturais, e por conseguinte supõe, antes de mais nada, o conhecimento exacto da natureza do dever e do direito. A primeira destas noções foi amplamente tratada na *moral geral.* Não assim a segunda. Por isso, antes de entrar nas diferentes secções da moral social, estudaremos num *capítulo preliminar* esta importante questão do *direito.*

CAPÍTULO PRELIMINAR

O DIREITO

ART. I. — **Natureza e caracteres do direito**

§ 1. — **Natureza.** — 1. O direito é o *poder moral de fazer, de possuir ou de exigir alguma coisa.*

a) É *poder*, isto é, *força.*

b) Não é força física, mas poder *moral*, força ideal que actua sobre a minha razão, sem me ligar fìsicamente; é o respeito da ordem, que me proibe fazer mal a outrem.

2. É fácil ver a analogia que existe entre o *direito* e o de*ver.* Ambos têm a mesma origem: a *lei*, e a mesma condição: a *liberdade.*

De facto, tanto um como outro, não são mais que a própria lei considerada sob dois aspectos diversos: o dever é a lei enquanto *liga* a liberdade; o direito é a lei enquanto *protege* a liberdade. O primeiro constitui o que há de *passivo* no agente moral, isto é, *o que ele deve;* o segundo o que tem de *activo*, isto é, *o que lhe é devido.*

§ 2. — **Caracteres de direito.** — São os mesmos que os do dever.

a) O direito é *inviolável;* quer dizer, ninguém no mundo pode autorizar a injustiça.

b) O direito é *absoluto*. Assim como o dever é imperativo categórico que ordena sem condição, assim também o direito deve ser respeitado por si mesmo e em qualquer hipótese. Podem lesá-lo na minha pessoa, mas o meu direito fica intacto e nenhum poder humano pode despojar-me dele.

c) O direito é *universal*, como o dever. Ambos são essenciais e coextensivos à própria humanidade; é tão impossível conceber um homem, que viva em sociedade, desprovido de todos os direitos, como um homem isento de todos os deveres.

d) Não obstante, o direito tem um carácter próprio que o distingue absolutamente de dever, é o de ser *exigido pela força*. Com efeito, não se pode forçar ninguém a cumprir o seu dever, mas pode-se obrigá-lo a não causar dano e a respeitar um direito. Por isso, todo o direito confere a autorização de repelir pela força todo aquele que pretender opor-se ao exercício desse direito.

NOTA. — *No estado de sociedade organizada, este direito de coacção física não depende do indivíduo.* Fora de certos casos de força maior de que falaremos adiante, ninguém deve fazer justiça por si mesmo, porque à sociedade incumbe o dever de proteger os direitos dos seus membros de modo mais eficaz e imparcial, por intermédio dos juízes e da força pública.

§ 3. — **O direito e a força.** — Depois do que acabamos de dizer vê-se em que diferem e em que se assemelham.

1. A força é poder *físico*, que só actua directamente sobre os corpos; pode oprimir o direito, mas nunca o suprime.

O direito, pelo contrário, é poder *moral* que obriga ao respeito; força ideal que se impõe à razão, que obriga a vontade sem a constranger. Podemos ceder à força, mas só nos inclinamos perante o direito.

Um e outro são princípios de ordem e de harmonia. A força é a lei das coisas, rege o mundo físico e material: o direito é a lei das pessoas, rege o mundo moral.

2. Mas, ainda que distintos, estes dois princípios são destinados a completarem-se; por isso devem permanecer unidos e hieràrquicamente subordinados. A sua oposição constitui sempre uma desordem moral.

3. A força pode e deve servir o direito de três maneiras:

a) Servindo-lhe de *meio de acção* para alcançar os seus fins. De que vale o direito de mandar, sem o poder de se fazer obedecer?

b) Servindo-lhe de *protecção* contra a violência.

c) Enfim, servindo-lhe de *sanção;* a força deve restabelecer a ordem, vingando o direito ultrajado e punido a injustiça triunfante.

A força ganha tudo o que perde o direito. *Os homens*, diz Joubert, *têm de ser escravos do dever ou da força.* Ou de outra forma, para usar as palavras de Luís Blanc, «o que cerceamos à soberania de Deus, ajuntamo-lo à soberania do carrasco». *(Histoire de dix ans).*

ART. II. — **Princípio do direito**

Qual é a origem da inviolabilidade do direito, e da obrigação que temos de o respeitar onde quer que se encontra? — Suposta a íntima correlação entre o dever e o direito, compreende-se perfeitamente que esta pergunta é, sob outra forma, a questão do princípio do dever. Por isso se explica o paralelismo das diversas teorias propostas para as resolver.

I. — Falsos princípios.

§ 1. — **O desejo.** — Segundo Helvétius (1715-1771), o desejo é o único fundamento do direito. Todo o desejo é legítimo, e o homem tem direito a tudo o que deseja.

— Como se vê, esta doutrina corresponde exactamente ao hedonismo de Aristipo; não é menos vergonhosa nem mais bem fundada.

§ 2. — **A necessidade.** — Segundo Destutt de Tracy (1754-1836), a necessidade origina o direito. Os desejos, diz ele, são passageiros, antagónicos e não poucas vezes fictícios; a necessidade pelo contrário é natural, permanente e idêntica em todos os homens.

— A analogia desta doutrina com o utilitarismo é evidente: substituir o desejo pela necessidade como princípio do direito, equivale a substituir o interesse ao prazer como princípio do dever; por isso suscita as mesmas objecções.

Antes de mais nada, a diferença que distingue a necessidade do desejo está longe de ser irredutível.

1. Que é a necessidade, sob o ponto de vista psicológico, senão a consciência dum sofrimento junta ao desejo de o fazer cessar?

2. Dir-se-á talvez que se trata aqui sòmente de necessidades legítimas e verdadeiramente naturais. Mas quem distinguirá os limites entre a necessidade verdadeira e natural e o capricho das necessidades fingidas?

3. Finalmente, se a minha necessidade está em conflito com a do meu semelhante, qual deverá levar a palma? A mais impe-

riosa, dizem; mas como conhecê-la, senão pelo esforço que ela emprega para se satisfazer? É pois a força que decidirá.

§ 3. — **A força.** — Será a força o princípio do direito? É a opinião expressa de Hobbes (1588-1679), adoptada por Espinoza, por Proudhon, e mais recentemente por Nietzsche e pela escola alemã, ao sustentarem que a força de uma nação vitoriosa é prova do seu direito.

— Segue-se deste princípio que sòmente somos obrigados a respeitar aquilo de que não podemos apoderar-nos pela força.

Segundo Darwin, Herbert Spencer e os partidários da evolução, a lei suprema do homem consiste no melhoramento e aperfeiçoamento da raça. Para obter este resultado, só há um meio, a *concorrência vital;* porque é ela que, eliminando os fracos para conservar sòmente os mais bem dotados, levanta sem cessar o nível da raça.

— Não, o poder físico de praticar uma acção, não nos dá direito a fazê-la.

1. A força é um simples facto; ora o direito não se funda sobre *o que é*, mas sobre *o que deve ser;* é poder moral, ou não é coisa alguma.

2. Se a força constitui o direito, como a força só se prova pela luta, a consequência será a luta de todos contra todos, e o homem torna-se um animal feroz para o seu semelhante: *homo homini lupus*.

Concluamos que a força não é o princípio do direito, e, a não ser que se coloque ao serviço da justiça e do direito, não é respeitável nem inviolável.

§ 4. — **A utilidade social, princípio de direito.** — Espinoza (1632-1677), J. J. Rousseau e o próprio Hobbes, ao admitirem que em princípio, só há o direito da força, reconhecem que a consequente liberdade é incompatível com o estado social; por isso o direito hoje já não é mais que *essa parte de liberdade que a sociedade dá e garante* a cada um dos seus membros, *em vista da utilidade comum*. Esta é também a opinião de St. Mill que define o direito: *o poder que a sociedade por interesse concede ao indivíduo.*

— Como se vê, nesta hipótese, o direito nada tem de absoluto nem de inviolável. Deriva de um simples contrato positivo e arbitrário, e perde por consequência todo o carácter metafísico, para não ter outro valor mais que o do facto histórico que lhe deu origem.

§ 5. — **A liberdade humana.** — Tal é para Kant e para os partidários da moral independente o único princípio do direito, bem como o fundamento do dever. Com efeito, dizem, o que torna o homem respeitável, o que faz com que deva ser tratado como fim e não como meio, é a liberdade que o constitui árbitro supremo dos próprios actos.

— Admitimos sem dificuldade que a liberdade é a condição *sine qua non* do direito, como o é do dever; mas sustentamos que, considerada absolutamente e em si mesma, é incapaz tanto de fundar o direito como de explicar o dever.

1. A liberdade não é fim em si; só tem o valor de meio. Não é, pois, a liberdade em si que é sagrada e inviolável, mas sim a moralidade. A liberdade só o é na medida em que se conforma com a moralidade, ou pelo menos, está em condições de se poder com ela conformar.

2. Além da liberdade, é pois, mister supor no sujeito do direito um *dever*, que a consagra pelo facto de a regular, e se torne deste modo o verdadeiro princípio do direito. Como diz Santo Agostinho, *Ubi non est justitia, ibi potest esse jus.*

II. — Verdadeiro princípio do direito.

O verdadeiro princípio do direito é o DEVER. Compreendem-se fàcilmente os motivos.

1. Sob pena de contradizer-se a si mesma, a lei moral que me obriga a tender para o fim, deve também assegurar-me o poder de o fazer, proibindo aos outros que me impeçam a sua consecução. Esta *inviolabilidade* que a lei moral me garante para me facilitar a obediência, este *poder* moral que ela me confere ao impor-me o *dever*, constitui precisamente o *direito*. Este em suma é apenas o poder moral e inviolável que cada um tem de cumprir livremente o seu dever, e de fazer tudo o que julga necessário ou útil para conseguir o próprio fim.

2. Objectar-se-á: se o dever é o princípio do direito, segue-se que não temos outro direito mais que o de cumprir o nosso dever, como arguia Augusto Comte. Ora é indubitável que podemos fazer muitas coisas a que de modo nenhum estamos obrigados.

— Notemos que o dever não é tomado aqui no sentido restrito de *acção actualmente obrigatória para todos*, mas no sentido lato e geral de *lei que nos manda* tender para o nosso fim. Sob este ponto de vista compreende, além dos deveres pròpriamente ditos, todos os actos que podemos considerar numa ou noutra circunstância como meios úteis para nos conduzirem ao nosso fim, e que provisòriamente se podem enquadrar na esfera do permitido ou tolerado, ou na esfera superior do superrogatório e do heróico.

De facto o direito abrange sempre maior extensão que o dever estrito; porque, além do que é actualmente ordenado, compreende ainda tudo o que é susceptível de tornar-se meio, a juízo de cada um, conforme a situação em que se encontra.

3. Podemos, pois, resumir a teoria do direito, dizendo que tem:

a) Como *sujeito*, a pessoa, e como *condição*, a liberdade;

b) Como *extensão*, tudo o que não está actualmente proibido;

c) Como *limite*, o direito das personalidades vizinhas;

d) Como *princípio imediato*, o dever;

e) Como *princípio último*, Deus, que tendo estabelecido a ordem e promulgado a lei, quer necessàriamente a sua observância e, por conseguinte, aquilo sem o qual esta observância seria impossível.

ART. III. — **Distinção dos direitos**

Pode-se encarar o direito sob o ponto de vista da *natureza*, da *necessidade* e da *origem*.

§ 1. — **Segundo a natureza.** — O direito é *absoluto* ou *relativo*.

1. O direito *absoluto* é o que temos perante Deus e a nossa consciência; corresponde ao dever moral. O direito *relativo* é o que temos perante os tribunais e perante a justiça humana; corresponde ao dever civil.

2. Estes dois caracteres podem estar juntos; assim o direito de exigir o pagamento das dívidas é simultâneamente absoluto e relativo, porque o devedor tem o dever moral e civil de a pagar; mas podem também existir separadamente. Por exemplo, terei eu o direito de levar vida inactiva, de entregar-me à intemperança, de atirar, como se diz, com o dinheiro à rua?

Não tenho, por certo, semelhante direito *absoluto*, porque Deus e a consciência proibem-me malbaratar o que poderia empregar ùtilmente em proveito meu ou do próximo. E contudo tenho direito *relativo* de o fazer, quer dizer, ninguém tem o direito de me pedir contas ou de mo impedir; e se alguém o tentasse, apelaria para os tribunais que tomariam a minha defesa; porque a lei civil, considerando aqui apenas a justiça comutativa, reconhece-me o direito de fazer da minha fortuna o uso que me aprouver, contanto que não cause dano a outrem.

3. Em si o direito relativo não é, pois, um *poder moral* no sentido mais rigoroso da palavra, mas a inviolabilidade jurídica assegurada pela lei civil, não obstante o mau uso que dela possa fazer.

§ 2. — **Segundo a necessidade.** — O direito é *cedível* ou *incedível*, conforme pudermos ou não legìtimamente renunciá-lo.

1. Os direitos *incedíveis, provêm* imediatamente de um dever estrito e actual.

2. Os direitos *cedíveis* resultam de um dever que não obriga na ocasião.

§ 3. — **Segundo a origem.** — O direito é *natural* ou *positivo*.

1. O direito *natural (nata lex)* é o direito tal qual deriva da própria natureza do homem, abstraindo das convenções e leis humanas; por isso é invariável, imprescritível e idêntico para todos os homens, de modo que podemos determiná-lo por simples dedução dos deveres essenciais.

2. O direito *positivo (scripta lex)* é o direito tal como é definido pela legislação deste ou daquele país, ou por qualquer estipulação entre particulares. Segue-se que o direito positivo é variável segundo os países e as legislações, e só pode ser conhecido pelo estudo dos códigos que o contêm ou da convenção que lhe deu origem.

§ 4. — **Enfim, o direito divide-se em civil e político.**

1. O direito *civil* é o direito do homem *enquanto cidadão*, istò é, considerado como membro da sociedade civil organizada. Os direitos civis não são mais que os próprios direitos naturais, declarados, modificados, restringidos ou ampliados, conforme o exige ou permite a ordem externa. Os quatro direitos civis do cidadão são: a livre posse e livre uso do próprio corpo (o *habeas corpus* da lei inglesa), o livre exercício do trabalho, o livre acesso à propriedade, enfim, o direito de constituir família.

2. O direito *político* é o direito que tem o cidadão de tomar parte de uma maneira mais ou menos directa no governo do seu país: por exemplo, o direito de *votar*, o cargo de *jurado* ou *deputado*.

O direito político distingue-se do direito civil em que este regula as relações de cidadão, e aquele regula as relações do cidadão para com a sociedade inteira.

ART. IV. — **Correlação dos direitos e dos deveres**

Para maior clareza, distinguiremos dois casos, conforme considerarmos o direito e o dever na mesma pessoa, ou em pessoas diferentes.

1. Se considerarmos o direito e o dever na *mesma pessoa*, todo o dever traz necessàriamente consigo o direito correspondente:

mas nem todo o direito implica necessàriamente o dever de fazer uso dele; como já vimos, há direitos *cedíveis*, isto é, aos quais podemos renunciar, e direitos *incedíveis*, isto é, aos quais não podemos renunciar legìtimamente.

2. Se considerarmos o direito e o dever em *sujeitos diferentes*, todo o direito de um supõe no outro o dever de o respeitar; mas nem todo o *dever* supõe necessàriamente no outro um *direito correspondente*.

Entremos agora nas diversas secções da moral social: moral humanitária, moral doméstica, moral cívica, política e económica.

Secção primeira. — MORAL HUMANITÁRIA

Todos temos deveres e direitos para com qualquer pessoa, só pela facto de ela ser *homem* como nós.

Com efeito, não estamos sós no mundo: fazemos parte dum todo que é a humanidade; por isso o ideal da nossa natureza, tal como o concebe a razão, não abrange sòmente o desenvolvimento harmónico da nossa personalidade, mas exige além disso, que este desenvolvimento se opere *sem prejuízo* e até *com proveito* das personalidades que nos rodeiam; daí dois grandes deveres para com os nossos semelhantes:

1.º *Respeitar* neles o desenvolvimento regular da sua personalidade: é a *justiça*.

2.º *Contribuir* na medida das nossas forças, para esse desenvolvimento: é a *caridade*.

Deveres de justiça e deveres da caridade, são as nossas obrigações para com os nossos semelhantes.

CAPÍTULO I

A JUSTIÇA — DIREITOS E DEVERES DE JUSTIÇA

ART. I. — Natureza da justiça. — Diversas espécies de justiça

1. No sentido *objectivo*, a justiça significa o equilíbrio dos direitos coexistentes entre os vários membros da sociedade.

Enquanto *virtude* especial, define-se: a vontade firme e constante de dar a cada um o que lhe pertence.

Enquanto *dever*, é a obrigação de respeitar os direitos dos nossos semelhantes.

Dar a cada um o que lhe é devido, tal é a essência de toda a justiça *(cuique suum)*. Isto supõe duas condições necessárias:

a) A *distinção das pessoas*, entre as quais há direito e dever de justiça *(cuique)*.

b) Um *objecto determinado* pertencente a uma delas, que deve ser respeitado pela outra *(suum)*.

2. Conforme a maior ou menor perfeição com que se realizam estas duas condições, há várias espécies de justiça.

a) A justiça **comutativa,** que é o respeito de um direito *estrito* e perfeitamente *determinado* entre pessoas físicas ou morais *distintas* (¹). Em virtude da justiça comutativa o operário tem direito ao salário e o comerciante ao preço da mercadoria. Quando foi lesada, só por si traz consigo o **dever de restituir.**

b) A justiça **distributiva,** que é o respeito devido pelos chefes da sociedade ao direito dos membros na repartição dos bens e dos cargos comuns. Em virtude da justiça distributiva o Estado deve distribuir equitativamente os impostos, regular o serviço militar, etc.

c) A justiça **legal,** que é o respeito devido pelos membros da sociedade civil às *leis*, que regulam a sua participação nos encargos comuns. Pagar as contribuições, fazer o serviço militar são actos de justiça legal.

d) Finalmente a justiça **social,** que abarca os direitos e deveres que, sem serem de estrita justiça comutativa ou de pura caridade, nascem espontâneamente das circunstâncias da vida em sociedade. Por exemplo, impedir por oposição ou abstenção injustificadas, a instituições do descanso dominical numa profissão de que se faz parte, seria falta contra a justiça social.

ART. II. — **Deveres de justiça e direitos essenciais**

Como a justiça consiste no respeito dos direitos, para conhecer as obrigações que ela nos impõe, é necessàriamente forçoso conhecer os direitos que devemos respeitar.

1. Primeiro, todo o homem tem naturalmente direito de viver e de se conservar. Temos, pois, o *dever de justiça* de *respeitar-lhe a vida*, salvo no caso em que, injustamente agredidos, não pudéssemos salvar a nossa senão sacrificando a do agressor.

(¹) Um *indivíduo* é naturalmente pessoa física; uma *sociedade* é pessoa moral.

— Este dever proibe todas as formas de *homicídio*, tais como o *assassinato*, o duelo, numa palavra, tudo o que pode comprometer mais ou menos gravemente a vida e a saúde de nossos semelhantes.

2. Mas, além do direito de viver, todo o homem tem o direito de agir livremente, de trabalhar para si mesmo ou para outrem e por conseguinte de escolher a profissão que lhe convém, assim como de se associar para aumentar o valor produtivo da sua actividade. Temos, pois, o dever de justiça de *respeitar o trabalho e a liberdade* dos nossos semelhantes.

— Este dever condena a *escravatura*, a *servidão* e tudo quanto é directamente contrário à *liberdade da pessoa;* da mesma maneira condena tudo quanto é de molde a tolher, fora dos justos limites, a *liberdade do trabalho.*

3. Por outro lado, sem alguma propriedade não há vida, não há liberdade, não há trabalho possível. Temos, pois, o dever de justiça de *respeitar a propriedade* alheia.

— Este dever proibe o *roubo*, em todas as suas formas, além de impor-nos a obrigação de restituir ao seu legítimo proprietário os bens dos quais nos achássemos acaso injustos detentores. A virtude correspondente a este dever chama-se probidade.

4. O homem racional tem direito à verdade, direito de formar livremente as suas convicções *(Liberdade de pensamento)*. Devemos sem dúvida procurar até esclarecer a quem está no erro; mas é injustiça violentá-lo nas suas crenças ou perturbar a sua expansão intelectual pela *mentira* e pela intimidação (¹).

— Semelhante dever proibe tudo o que tende a propagar o erro, e fomentar a ignorância; proibe a *intolerância* para com outrem, por motivo das suas opiniões.

5. O homem, que vive em sociedade, tem também necessidade de gozar duma certa consideração da parte dos seus semelhantes. Temos, pois, o dever de justiça de *respeitar-lhe a honra e a reputação.*

— Este dever condena a *difamação* sob todas as suas formas, a *calúnia*, a *maledicência*, as *insinuações pérfidas*, e também a violação dos *segredos* legítimos.

6. Finalmente, além destes direitos naturais, a justiça ordena-nos que respeitemos todos os direitos positivos, que os nossos semelhantes possam ter adquirido em virtude de certos contratos, e que observemos lealmente as convenções que a eles nos liguem.

(¹) Na situação *de facto* em que se encontram os Estados modernos, pode-se citar, como corolário da liberdade de pensamento, a liberdade de consciência e de cultos, isto é, o direito que tem o cidadão a professar pùblicamente e a praticar a religião que mais lhe apraz, sob a protecção do estado.

Tais são os nossos principais deveres de justiça.

Após esta sumária exposição dos nossos direitos essenciais e dos deveres que deles derivam para os demais, é conveniente insistir sobre cada um deles e discutir alguns dos problemas que eles suscitam.

ART. III. — **O respeito da vida. — O duelo**

O dever de respeitar a vida dos nossos semelhantes leva-nos a tratar a questão do *duelo* e do *direito de legítima defesa*.

§ 1. — **Natureza do duelo.**

O duelo é um combate *perigoso*, *travado entre dois homens por sua autoridade privada*, *depois de uma convenção prévia*, *relativa ao tempo*, *ao lugar e à escolha das armas*.

Pelo facto de ser determinado por autoridade privada, o duelo difere dos combates singulares travados por uma causa pública e por ordem superior: por exemplo, o combate dos Horácios e dos Curiácios, ou o de David e Golias.

§ 2. — **Imoralidade do duelo.**

1. O duelo é um acto *anti-social*. — *a)* Com efeito, toda a sociedade bem ordenada repoisa sobre o princípio de que não é permitido aos particulares fazerem justiça por si mesmos. Ora o duelo consiste precisamente em um cidadão se arrogar o direito monstruoso de pronunciar e executar por si próprio uma sentença de morte contra um dos seus semelhantes.

b) Não é duelo, mas direito de *guerra privada* exercido com o fim de derramar o mínimo de sangue, quando uma sociedade está constituída de tal modo que alguns dos seus membros estão *legitimamente* considerados como em posse mais ou menos completa dos direitos dos *soberanos*, para terminarem as contendas por meio de combates singulares e deste modo fazerem justiça. Mas a organização social, que podia autorizar esta prática, já não existe nos estados modernos: há apenas, de uma parte, a autoridade judicial, e da outra os particulares que lhe confiaram os seus direitos de justiça vindicativa.

c) O duelo, é um acto de justiça vindicativa; ora, para o *bem comum*, é necessário que na sociedade civil os particulares cedam ao Estado o exercício deste direito; donde se conclui que, nas nações modernas, o duelo é um acto imoral.

Tal é, nesta questão, o argumento peremptório contra o qual a *razão* (já não dizemos o *sentimento)*, não pode suscitar objecção nenhuma decisiva. Numerosos motivos secundários vêm ainda confirmá-la.

2. O duelo participa juntamente da imoralidade do *homicídio* e do *suicídio;* é, segundo a definição engenhosa, um suicídio condicional subordinado a um homicídio mal sucedido.

3. Enfim, o duelo é sumamente irracional em si mesmo, pois consiste em buscar um fim com meios absolutamente impróprios para o conseguir. De facto, embora a convenção tenha ligado ao duelo o poder de reparar eficazmente a honra, não é menos verdade:

a) Que a honra por este meio reparada está longe de ser sempre a verdadeira honra;

b) Que a violência do meio empregado não é proporcional ao fim que se pretende atingir; isto não quer dizer que a vida seja um bem superior à honra, mas sim que, seja qual for a ofensa da honra, não merece que se lhe arrisque a vida.

4. As funestas consequências de semelhante costume, são evidentes:

a) Autorizar o duelo é desencadear ódios e vinganças pessoais; é fomentar o assassinato pondo o homicida ao abrigo de toda a acção da justiça.

b) É apressar a ruína da sociedade e a volta à barbárie, isto é, a um estado em que cada um se vê obrigado a fazer justiça por *si mesmo.*

Concluamos que o duelo é gravemente culpável e que a moral proibe igualmente a sua provocação e aceitação.

§ 3. — Pretextos invocados em favor do duelo.

Os pretextos por vezes alegados para justificar ou desculpar o duelo não têm valor algum.

1. Diz-se: *a honra exige-o.*

— Que honra? A verdadeira honra consiste em merecer a estima pública; pode um miserável ferir quanto quiser ou matar o adversário, que nunca chegará a provar que é homem honrado.

2. Outra objecção. Há ofensas à honra que a justiça não vinga nem repara.

— Seja; será um lacuna: preencha-se, instituindo por exemplo um tribunal de honra (¹). Mas em caso nenhum pode essa consideração legitimar uma prática em si imoral e irracional.

(¹) Foi por isso que pelo edito de 1651, Luís XIV instituiu o *Tribunal des Maréchaux* ou *Tribunal du point d'honneur.* A sua missão era evitar os duelos, citando os contendentes, a fim de os reconciliar, ou de condenar o insultante a penas que podiam chegar até um ano de prisão e 3 000 libras ou francos de multa.

§ 4. — **O direito de legítima defesa.**

Não devemos confundir o duelo com a legítima defesa, que é direito e às vezes até dever. Com efeito, na hipótese em que o ataque de que sou vítima é de tal maneira repentino que a protecção social já chegaria tarde, tenho o direito de me defender ainda que seja com detrimento da vida do agressor. *Vim vi repellere, omnia jura permittunt*, todos os direitos permitem reprimir a força pela força. É o que se chama *direito de legítima defesa. Contudo devemos ter em conta duas coisas essenciais:*

1.º Este direito só existe no momento da agressão injusta;

2.º Este direito deve-se exercer *servato moderamine inculpatae tutelae*, como se exprimem os juristas, isto é, na medida exacta em que for absolutamente necessário para repelir a agressão. Todavia na surpresa de um ataque, só o agressor é responsável pelo mal que lhe possa suceder, porque se põe voluntàriamente fora da lei pelo facto de agressão.

Notemos ainda que o direito de legítima defesa se estende à protecção não só da nossa vida, da nossa liberdade, dos nossos bens e sobretudo da nossa virtude, mas também à dos nossos semelhantes.

ART. IV. — **Liberdade individual. — Escravatura e servidão**

§ 1. — **A escravatura.** — A escravatura é o estado em que o homem passou a ser coisa de outrem, a ponto de o dono poder dispor não só do trabalho do escravo, mas também de sua pessoa e vida.

1. A escravatura foi admitida pelos maiores génios da antiguidade pagã. Sócrates limita-se a recomendar bondade para com os escravos. Platão *pretende não haver nada de são nem de íntegro no espírito dos escravos.* Aristóteles vai mais longe ainda: não vê no escravo mais que um instrumento *vivo*; ἔμψυχον ὄργανον ora o instrumento não tem direitos perante quem se serve dele.

2. Os estóicos por sua vez combateram a escravatura em nome da igualdade humana: «Há, diz Zenão, escravatura que provém da conquista, e outra da compra; a ambas corresponde o direito do dono, e este direito é mau».

Epicteto retorquindo contra Aristóteles os seus próprios argumentos, diz: «Só o escravo natural, o que não possui razão; mas isto só se pode dizer dos animais e não dos homens... Não devemos desejar aos outros homens o que não desejamos para nós mesmos; ora, ninguém deseja ser escravo...».

Coube ao cristianismo a honra de ter extirpado definitivamente a escravidão, proclamando a igualdade e fraternidade de todos os homens em Jesus Cristo.

3. Dissemos que os nossos deveres para com os nossos semelhantes se podem resumir na fórmula de Kant. *Procede de tal maneira que trates sempre a humanidade... na pessoa dos outros como fim, e jamais como meio.* Ora, a escravatura consiste precisamente em tratarmos a pessoa dos nossos semelhantes como *meio*, em nos apropriarmos dela como de uma *coisa*, e em não lhe reconhecermos direito algum inerente à pessoa humana.

A escravatura é, pois, sumamente imoral; é a negação sumária de todos os direitos do próximo, a violação de todos os nossos deveres para com ele.

A escravatura degrada a humanidade, não só no escravo, mas também no próprio dono, fomentando-lhe a preguiça, o orgulho e todos os vícios.

§ 2. — **A servidão.** — A servidão da idade média era um estado intermediário entre a escravatura pròpriamente dita e a domesticidade.

O servo da gleba fazia parte integrante do domínio senhorial; estava preso à terra e só podia ser vendido com ela; era-lhe porém reconhecido o direito de possuir, de adquirir, de fundar família.

Não obstante, visto que o estado de servidão constituía uma violação de certos direitos essenciais inerentes à pessoa humana, tais como o direito de escolher livremente a profissão própria, de ir fundar onde quisesse a família da sua escolha, de trabalhar para si e para os seus, de se associar, etc., é condenável, ainda que em menor grau, pelas mesmas razões que a escravatura.

ART. V. — **A liberdade de pensamento**

1. Sendo a inteligência uma faculdade necessária que adere fatalmente à verdade evidente, a única liberdade de que a inteligência é susceptível consiste em se libertar de preconceitos e de paixões capazes de falsear a actividade do espírito e de lhe entravar o seu movimento normal para a verdade.

Com este nome de preconceitos, não queremos significar as verdades já conhecidas e as certezas legìtimamente adquiridas. Estas, não só não entravam o espírito, mas ajudam-no a descobrir o que ignora, apoiando-se nos seus conhecimentos.

2. Sob o ponto de vista do *direito individual*, a liberdade de pensamento é o direito de procurar lealmente a verdade por todos os meios que estão ao nosso alcance, e de formar convicções racio-

nais e sólidas em conformidade com as nossas necessidades e aptidões pessoais. A liberdade de pensamento confunde-se com o direito à verdade.

3. Sob o ponto de vista do *direito civil*, a liberdade de pensamento consiste no direito, não sòmente de pensar mas também de exprimir e propagar sem coacção alguma os nossos pensamentos e as nossas opiniões, sejam elas quais forem.

Com efeito, julgar que tal proposição é verdadeira, é julgá-la verdadeira para todos; daqui provém o desejo natural de a comunicar aos outros. A liberdade civil de pensamento pressupõe, pois, a faculdade de manifestar e propagar as próprias opiniões.

4. Contudo, o poder civil que tem a responsabilidade da ordem social, tem também por isso mesmo, o dever de se opor à difusão de certas opiniões que constituem um perigo público, do mesmo modo que se opõe ao contágio de certos vícios e doenças. Permitir que tudo se diga, que tudo se escreva contra os costumes, contra os homens e contra Deus, limitando-se ùnicamente a punir os actos consumados, é esperar a explosão de uma mina depois de a ter deixado carregar e pegar-lhe o fogo na sua presença. A tolerância tem, pois, os seus limites.

5. Mas, dir-se-á: Quem se engana de boa fé não terá direito e até dever de publicar o que julga verdadeiro?

— A boa fé em que se encontra desculpa sem dúvida a quem propaga o erro, mas em nada atenua o efeito prejudicial das suas opiniões, e por isso o direito da autoridade permanece intacto. O exercício deste direito é, muito delicado na prática, e muitas vezes será talvez melhor tolerar o erro do que suprimir a liberdade; porém o direito da autoridade é teòricamente indiscutível.

ART. VI. — **A veracidade. — A mentira**

Como acabámos de ver, não é lícito entravar a inteligência alheia quando livremente procura a verdade. Muito menos direito temos de a desviar positivamente conduzindo-a ao erro. A *mentira* nas suas várias formas constitui, pois, uma falta não só contra a moral individual, mas também contra a moral social.

Todos são unânimes em afirmar que devemos evitar a mentira e respeitar a verdade na inteligência dos outros pela prática da veracidade, mas a unanimidade deixa de existir, quando se trata de determinar exactamente a *natureza da mentira* e os *limites* da virtude da veracidade.

Acerca da mentira estão em voga duas teorias principais: uma, mais rigorista, é a de Kant; a outra, mais mitigada, adoptam-na os *escolásticos*.

§ 1. — Teoria de Kant.

1. **Exposição.** — Kant vê na mentira a falta moral *individual* mais grave que o homem pode cometer: «A mentira, diz, é o aviltamento e por assim dizer, o aniquilamento da dignidade do homem». Segundo ele, a mentira é essencialmente má porque tem em vista «um fim completamente oposto ao fim último e natural da palavra» que é manifestar o pensamento. A lei moral que a proibe não sofre mitigações nem excepções.

2. **Crítica.** — Esta argumentação supõe que o desacordo entre o pensamento interno e o sinal externo que o exprime encerra *por si mesmo* uma desordem *moral;* é suposição gratuita. Com efeito, a mentira não entra na esfera da moralidade, nem sequer da individual, senão por causa do fim social a que a palavra está naturalmente destinada. Considerar como falta moral o emprego de quaisquer instrumentos para um fim que não seja aquele que resulta ùnicamente da sua conformação física, é rebaixar a ordem moral ao nível das relações puramente físicas. (Veja-se a *natureza da ordem moral*, pág. 478).

§ 2. — Teoria escolástica.

Ao contrário de Kant, os escolásticos consideram a mentira sob o aspecto pessoal e social. Distinguem-se entre si pela importância que dão a cada um destes pontos de vista de preferência ao outro, e pelas conclusões diversas a que esta preferência os conduz.

1. *As Escolas antigas* insistiram na desordem *ontológica* e *individual* da mentira. Sem desconhecerem o fim social da palavra, colocaram a malícia da mentira sobretudo na contradição, por assim dizer *metafísica*, que ela introduz entre o pensamento e a linguagem naturalmente destinada a exprimi-lo. Segue-se deste princípio que toda a palavra falsa, conscientemente dirigida a outrem, constitui uma verdadeira mentira e nunca pode ser legítima

No entanto, como é certo que *nem toda a verdade se deve dizer* e que alguns segredos se devem guardar a todo o custo, propõe-se este problema moral: Por um lado é mister salvaguardar absolutamente a relação ontológica de conformidade entre o pensamento e a palavra; por outro, é preciso ocultar a alguém a verdade que não deve saber, quer deixando-o na ignorância, quer ocasionando nele um erro se isso for necessário. A teoria da *restrição mental* pretende resolver este duplo problema.

Com efeito, pela restrição mental salvaguarda-se a veracidade no seu carácter ontológico e moral, pessoal e social, porque a fórmula empregada deve ser materialmente exacta e de molde a poder ser entendida no verdadeiro sentido por aquele a quem é dirigida; mas deve escolher-se a fórmula de tal maneira que mais provàvelmente não seja compreendida.

2. *Filósofos e teólogos católicos modernos*, introduzindo algumas modificações na teoria antiga de Hugo Grotius e de Puffendorf, consideram a questão principalmente pelo lado da moral social. *A mentira é proibida porque viola o direito de conhecer a verdade.*

Segundo esta teoria, não há mentira *formal*, mas só *material*, quando nos servimos de uma locução materialmente falsa, isto é, em discordância com o nosso pensamento, para ocultarmos a verdade que temos obrigação de não revelar a quem não tem direito de a conhecer. *A definição* corrente de mentira seria, pois, corrigida deste modo: «Mentir é falar contra o próprio pensamento com a intenção *injusta* de enganar». — A mentira consiste em recusar a outrem a verdade *que lhe é devida*. — «*Negatio veritatis debitae*». — Por este motivo tem-se dado a esta opinião o nome de *teoria do direito* à verdade.

§ 3. — Apreciação da teoria escolástica.

1. *A primeira forma* desta teoria escolástica satisfaz pelo seu rigor metafísico, mas talvez relegue demasiado para segundo plano o carácter essencialmente social da palavra, pelo qual a concordância ontológica do sinal e da coisa significada se torna formalmente uma relação de ordem moral. E por outro lado, não colocará grande parte do género humano na impossibilidade de guardar os segredos necessários? Com efeito, o uso da restrição mental, para que realize as condições requeridas, exige um esforço intelectual que não está ao alcance da maior parte dos homens.

2. *A segunda forma* da teoria parece proporcionar-nos duas vantagens, mas também nos sugere uma importante reserva.

Primeiramente, aplica ao dever da veracidade o *seu verdadeiro critério moral* que é a ordem das relações sociais. Por conseguinte, e é esta a sua segunda vantagem, permite evitar as dificuldades, subtis em teoria e às vezes na prática inextricáveis, da restrição mental.

Em compensação exige, em virtude dos seus próprios princípios, que façamos uma reserva, ou antes insistamos na que os seus próprios autores indicaram.

As expressões «*direito à verdade*, e recusa ou negação da verdade *devida* a outrem», evocam uma ideia de *justiça comutativa* alheia à questão. Com efeito, parecem fazer-nos crer que, para sermos obrigados a dizer a verdade, temos de discernir no interlocutor um direito positivo e plenamente determinado a que nós lha manifestemos, e que, à falta de semelhante título, nenhuma verdade lhe seria devida. Ora isto é falso. O dever de dizer a verdade não pertence à ordem da justiça *comutatica*, mas da *social*.

Todos os homens, pelo facto de o serem, têm, para conhecer a verdade, o mesmo género de direito que esta espécie de justiça comporta. A excepção a este direito e a este dever deve provir, em cada caso particular, das exigências superiores de outro dever ou de outro direito, e esta excepção só se faz, como nota Fonsegrive *na medida* em que estoutro dever e estoutro direito a exigem. Houve quem a comparasse ao direito de legítima defesa que deve ser exercido *cum moderamine inculpatae tutelae*.

§ 4. — Conclusão.

A mentira é pois, uma falta não só contra a moral individual, mas é sobretudo contra a ordem das relações humanas que ela perturba abusando da palavra. Por esta razão toda a mentira formal é absolutamente proibida.

Se acontecer porém que a própria ordem destas relações exija que alguma verdade se não deva de modo algum manifestar, a doutrina escolástica, mais humana neste ponto que a de Kant, e mais conforme com os verdadeiros princípios da moralidade, sanciona esta excepção, exigindo porém que a restrição mental ou a negação da verdade só se empreguem quando há motivo proporcionado e nunca degenerem em mentira formal.

ART. VII. — O segredo, a fama

§ 1. — O dever de guardar os segredos.

1. **Princípio.** — O princípio deste dever é o mesmo que rege a última teoria que acabamos de expor sobre a mentira, a saber, as exigências das relações sociais. Acresce a isso, em caso de contrato pelo menos tácito, a obrigação de justiça.

2. **Diversas espécies de segredos.** — Existe:

a) O *segredo natural.* — Independentemente de qualquer promessa, algumas coisas são de tal natureza que, quem as vem a conhecer, está obrigado a guardá-las em segredo. — Este segredo natural pode cessar perante um interesse maior.

b) O *segredo prometido.* — É o que foi revelado a alguém com promessa de o guardar. — É claro que tal segredo deixaria de obrigar se essa promessa fosse ou viesse a ser imoral. Outro tanto se pode dizer do *segredo confiado* em consulta ou confidência amigável.

c) O *segredo profissional.* — É aquele que alguém conhece em virtude da sua profissão (advogados, notários, médicos...). — Pràticamente este género de segredos é absolutamente inviolável: as relações sociais assim o exigem.

§ 2. — O respeito pela fama alheia.

1. **Princípio.** — O homem tem direito à sua fama, embora falsa, enquanto de facto a possuir. Só dela nos pode privar a autoridade pública por um acto de justiça.

2. **Razões.** — *a)* A estabilidade das relações sociais proíbe aos particulares que perturbem a posse tranquila da fama, embora falsa, a qual como que adquiriu uma espécie de prescrição.

b) Destruir uma fama usurpada é acto de justiça distributiva ou de justiça vindicativa, que, numa sociedade organizada, os particulares não têm direito de exercer.

CAPÍTULO II

A PROPRIEDADE

ART. I. — Natureza da propriedade

§ 1. — O direito de propriedade é direito de justiça comutativa.

Os principais direitos e deveres em matéria de justiça, e até aqueles em que a essência desta virtude se encontra no estado mais puro e mais perfeito, são os direitos e deveres que têm por objecto a *propriedade*.

§ 2. — Definição de propriedade.

1. Em geral, a propriedade define-se: *o direito de usufruir e dispor duma coisa com exclusão de outrem*. Todo o direito de propriedade comporta, pois, dois aspectos: um *positivo*, isto é, o poder de disfrutar e dispor de certas coisas, outro *negativo*, o poder de proibir a qualquer outra pessoa o uso de tais coisas.

O Código Civil Português, colocando-se no seu ponto de vista especial, define a propriedade: *a faculdade que o homem tem, de aplicar à conservação da sua existência, e ao melhoramento da sua condição tudo quanto para esse fim legìtimamente adquiriu, e de que, portanto, pode dispor livremente* (a. 2167).

O direito romano definia-a: *Jus utendi, fruendi et abutendi. Utendi*, quer dizer, usar ou servir-se da coisa, *salva rei substantia*, por exemplo o habitar na própria casa; *fruendi*, isto é, usufruir ou recolher os frutos, por exemplo, receber o aluguer de uma casa; *abutendi* significa destruir a coisa ou aliená-la, demolindo por exemplo ou vendendo a casa.

A palavra *propriedade* emprega-se também em sentido concreto, não já para expressar o direito em si mas sim o objecto do direito; significa então *tudo o que se possui legìtimamente*.

2. Não se deve, pois, confundir a *propriedade* com a *posse*. A propriedade é o direito e, como tal, depende da ordem moral; a posse é puro *facto*, pois consiste na detenção actual de uma coisa; depende da ordem física. Sem dúvida a ordem exige que o facto esteja unido ao direito, e que o *proprietário* seja também *possuidor;* na realidade podem existir separados. O ladrão que me rouba, toma posse da minha bolsa, sem que dela adquira a propriedade; eu conservo a propriedade, embora lhe tenha perdido a posse.

3. A propriedade divide-se em *privada* e *comum* ou *colectiva*. Pela propriedade *privada*, o indivíduo disfruta e dispõe a seu bel-prazer de certos bens como de coisa própria com exclusão de qualquer outro indivíduo.

Na propriedade *comum* ou *colectiva*, com todos os bens ficam nas mãos da colectividade, todos e cada um dos membros que a compõem podem disfrutá-los em comum com a exclusão dos que não fazem parte dessa sociedade.

Um problema grave pelas suas consequências sociais, é o do *fundamento da propriedade*. Na realidade àbrange duas questões muito distintas, que importa resolver separadamente.

Pode-se considerar o direito de propriedade pelo lado *abstracto* e *geral* e indagar donde lhe vem a sua *legitimidade* e *inviolabilidade;* e pode-se considerar pelo lado *real* e *concreto*, e perguntar em que condições se adquire e como se estende a este ou àquele objecto determinado.

Na primeira questão explica-se como *de direito* todo o homem pode chegar a ser proprietário, e na segunda, como de facto *vem a ser* legítimo proprietário. A primeira indica o fundamento e a origem do direito de propriedade em si mesmo; a segunda mostra de preferência o fundamento e origem da *apropriação*.

ART. II. — Fundamento do direito de propriedade considerado em abstracto

É fácil mostrar que o direito abstracto de propriedade é essencialmente *natural*, e não, como muitos afirmaram, «simples criação da lei civil para utilidade comum».

1. Com efeito, tudo quanto é indispensável a um ser para atingir o seu fim, pertence à natureza desse ser. Ora, sem o direito

de propriedade, nem o indivíduo, nem a família, nem a sociedade pode subsistir e expandir-se normalmente conforme as exigências da própria natureza.

a) Já dissemos que o homem para progredir precisa de liberdade, de segurança e de certas regalias. Ora, se a propriedade não é inviolável, como é mais cómodo apoderar-se das coisas do que produzi-las, o indivíduo ver-se-á à mercê do mais robusto ou do mais astuto e, por conseguinte, incapacitado de progredir e de prover às suas necessidades superiores.

a) Por outro lado o funcionamento normal da família supõe uma certa reserva de bens cujo usufruto exclusivo lhe esteja assegurado. Se o pai está condenado a prover dia a dia às necessidades mais urgentes, a manutenção da mulher e dos velhos, e a educação dos filhos ficam à mercê do menor acidente ou da primeira doença.

c) Finalmente, se à pessoa não é garantido o produto do seu trabalho, deixam de ser possíveis a cultura e a indústria; já não haverá capital nem economias; sobrevêm a destruição imediata, a miséria universal e a ruína da sociedade.

Daqui se vê que o fundamento da propriedade, o que a torna legítima e inviolável é o dever que temos de viver, de nos desenvolver tanto quanto o permite a nossa natureza e de atingir o fim para que fomos criados. A propriedade é, pois, *de direito natural*.

2. Esta é a razão por que Deus pôs no coração de todo o homem uma tendência tão pronunciada para a propriedade. Este é o motivo porque em todos os povos, ainda os mais bárbaros, observamos a existência da propriedade.

Em todas as sociedades organizadas, o direito de propriedade está sem dúvida rodeado de garantias que fazem dele um direito positivo, mas em si, é um direito essencialmente natural. Como diz Portalis «o princípio do direito está em nós. Não é o resultado de uma convenção humana ou de uma lei positiva; está na própria constituição do nosso ser e das nossas diversas relações com os objectos que nos rodeiam».

ART. III. — **Fundamento do direito concreto de propriedade. — Origem da apropriação**

Já provámos que a propriedade é de direito natural; que todo o homem pode *de direito* ser proprietário; que este é o desejo e a necessidade da natureza. Trata-se agora de saber como é que *de facto* o homem se apropria legìtimamente das coisas; por outros termos, quais são os *títulos da propriedade*.

§ 1. — O fundamento da apropriação é duplo: a ocupação e o trabalho.

1. Reconheçamos em primeiro lugar que pelo *trabalho* nos apropriamos verdadeiramente das coisas. Com efeito, o meu primeiro capital sou evidentemente *eu mesmo*, os meus membros e as minhas faculdades; como os membros e as faculdades são minhas, posso aplicá-los ao que eu quiser; a minha segunda propriedade é, pois, o meu *trabalho*. Daqui se infere que o produto desse trabalho é igualmente meu; porque, modificando livremente o objecto, incorporo nele alguma coisa de mim mesmo, da minha inteligência, dos meus esforços, do meu tempo e da minha vida, numa palavra faço-o *meu;* e, por consequência, é como o prolongamento da minha personalidade, e, por esta razão, inviolável como eu mesmo.

Todos vêem que, se o trabalho é a fonte natural da propriedade real e efectiva, o que lhe dá o carácter de sagrado e a virtude de apropriação, é a inviolabilidade da pessoa humana.

2. Mas o trabalho supõe matéria a que se aplique, isto é, algumas coisas que a ninguém pertençam. Logo o próprio direito adquirido pelo trabalho supõe um primeiro modo de apropriação que não é outro senão a ocupação. Define-se: *O acto pelo qual um indivíduo ou grupo de indivíduos toma posse de uma coisa, que a ninguém pertence, com intenção de se apropriar dela.*

Tal direito é legítimo; porque por uma parte, o primeiro ocupante não lesa nenhum direito pré-existente, visto que por hipótese o objecto a ninguém pertence; além disso, a ocupação não é mais que o exercício do direito radical de propriedade, que o indivíduo possui naturalmente sobre a coisa.

Por consequência, os dois fundamentos naturais da apropriação, os dois factos mais ou menos inseparáveis que se encontram no começo de qualquer propriedade legítima são: a *primeira ocupação* de uma coisa que é *de ninguém*, *nullius;* manifestada por meio de um sinal externo, e o *trabalho* que sanciona e torna definitiva esta ocupação.

§ 2. — Objecções.

1. Objecta-se: Se todos podem naturalmente adquirir direito a tudo, segue-se que, ao apropriar-se de uma coisa, privo a outrem dessa possibilidade e desse direito; a primeira ocupação é, pois, injustiça, e roubo feito à comunidade.

— Se esta razão tivesse algum valor, se me fosse proibido apropriar-me de tal objecto que é *nullius*, porque deste modo impeço que os outros se assenhoreiem dele, os outros deveriam pelo mesmo motivo guardar a mesma abstenção e a conclusão seria que ninguém poderia possuir coisa alguma.

2. Pelo menos, continuam, como se explica que o direito de propriedade se estenda até ao próprio solo? Não sendo a terra fruto do trabalho, ninguém se pode apropriar dela sem prejuízo da comunidade.

— A objecção não é lógica. Com efeito, o homem pode apropriar-se da terra por direito de ocupação ou de transmissão. Quanto ao título do trabalho, ao cultivar a terra o homem incorpora nela sob forma de lavoira, adubos, etc., uma grande parte do seu trabalho, que lhe comunica a força produtiva e a fecundidade utilizável: uma só colheita está longe de representar o seu equivalente. A ele compete, pois, beneficiar dessa valorização conservando a propriedade do solo fecundado pelos seus suores.

3. Insiste-se: Esta parcela de terreno de que vos apropriais é subtraída à utilidade comum.

— Muito pelo contrário, tomamdo posse dessa porção de terreno, que cultivo, dou-lhe verdadeiramente o valor de produção: vale quanto nela trabalhei: e é útil à comunidade, na medida em que eu a torne útil a mim. A fórmula canadense é aqui a expressão rigorosa da verdade: desbravar é «fazer terra».

4. Mas enfim «a necessidade, como diz Brissot de Warville, é o único título da nossa propriedade, e a medida das nossas necessidades deve ser a da nossa fortuna. Se 40 escudos bastam para conservar-nos a existência, a posse de 200.000 é roubo evidente, e injustiça... Quando a necessidade está sati feita, o homem deixa de ser proprietário».

— Dissemos acima que a necessidade em si não fundamenta nenhum direito; e em particular, não é título nem razão de ser da propriedade (Veja-se *O princípio do direito*, págs. 570-573).

a) E além disso, de que necessidade se fala? Da necessidade imediata, da necessidade de um dia, de um ano ou da vida inteira? Da necessidade do indivíduo ou da família? — Mais: que se entende por necessidade, quem distinguirá o supérfluo do útil e o útil do necessário, as necessidades verdadeiras das necessidades fictícias? Segundo esta teoria, tem tanto direito à riqueza o vadio como o trabalhador: para que havemos então de trabalhar? — Finalmente, como o homem é essencialmente progressivo, o que hoje basta às suas necessidades não bastará amanhã; sob pena de ficar estacionário, precisa pois, de que os seus haveres sejam sempre superiores às suas necessidades imediatas. Neste sentido o que se *chama supérfluo* é ainda necessário.

b) A autoridade civil, em vista do bem público, possui o direito de promulgar leis que tenham por fim evitar a acumulação exorbitante da propriedade privada num só indivíduo e a ocupação exclusiva de grandes extensões de terreno (1).

c) O colectivismo esquece-se ainda de que a propriedade possui também *deveres* proporcionais à sua extensão e às necessidades alheias. São os deveres da caridade e da solidariedade social.

De facto, o proprietário não possui só para si, porque a propriedade tem uma *função social*. No plano de Deus todos os bens que não se requerem para as suas necessidades individuais e familiares de cada um, isto é, os *bens supérfluos*, devem contribuir para utilidade comum. Estes bens não devem ficar improdutivos mas devem concorrer para a propriedade geral, pelo desenvolvimento da vida económica, agricultura e indústria, tornando a propriedade e os bens materiais acessíveis à generalidade dos homens. Devem também contribuir para minorar as necessidades dos pobres pelo exercício da caridade. Sob este respeito, o rico é, de algum modo, administrador de parte dos bens da comunidade que deve empregar para o aproveitamento geral, auxiliando os mais necessitados.

ART. IV. — **Títulos secundários da propriedade**

Definimos a propriedade: o direito de usufruir e dispor das coisas com exclusão de outrem. Podem-se, pois, alienar os próprios bens, transferir a sua propriedade, quer a título gratuito pela doação, quer a título oneroso pela venda ou troca, quer finalmente transmitindo-os depois da morte por testamento. A *doação*, a *compra* e a *herança* constituem assim outros tantos títulos secundários da propriedade.

§ 1. — **A doação.** — Também aqui nos objectam os socialistas: Que o homem usufrua em paz o fruto do seu trabalho, nada mais louvável; mas que o fruto desse trabalho se transmita àquele que há-de disfrutá-lo passando uma vida ociosa mergulhado nos vícios que ela origina, não será directamente contrário ao fim da propriedade, que é fomentar o trabalho?

— Pode-se responder que em vez de favorecer a ociosidade, o direito de doar e de legar os seus haveres aos que amamos, é pelo contrário, novo estímulo para nos excitar ao trabalho e à produção; o direito correspondente de receber e de herdar impõe ao que enriquece, o dever estrito de valorizar as suas novas fontes de receita pelo trabalho e pela caridade para o maior bem de todos.

---

(1) Teòricamente o direito de propriedade tem limites: pois semelhante direito não pode degenerar em direito de monopólio. Quem se apropriasse de objectos até então sem dono não tanto para exercer o direito de adquirir quanto para impedir a outros de exercerem o seu, usaria desse direito por espírito de injustiça, e a socieadde pode e deve prevenir tal abuso. Mas, é força confessar que pràticamente é muito difícil determinar até que limites se estende a propriedade legítima.

§ 2. — **O direito de testar.**

1. O Código Civil Português define o testamento: *o acto pelo qual alguém dispõe, para depois da sua morte, de todos, ou de parte dos próprios bens* (a. 1739).

A faculdade de testar é direito natural derivado directamente do direito de propriedade. Com efeito, se a propriedade existe, inclui o direito de doar, tanto aos filhos como aos estranhos; tanto na morte do testador, como durante a vida.

A razão de o testamento só valer após a morte, é porque pertence à sua natureza poder ser modificado e revogado por quem o fez até essa hora suprema.

2. Objectam que o testamento não é simples doação *in extremis* mas uma doação *para depois da morte*. Ora, dizem, como se pode dar quanto já se não possui, quando a própria pessoa já não existe? *Pode o homem*, diz Mirabeau, *dispor da terra que cultivou, quando ele próprio está reduzido a pó?*

É incontestável que qualquer transmissão da propriedade supõe necessàriamente o concurso de duas vontades real ou moralmente presentes. Mas, notemos que por uma parte o testador renunciou realmente aos próprios bens em favor do herdeiro, embora esta renúncia não deva sortir efeito senão no momento da morte do testador; por outra parte é certo que o herdeiro teria aceitado, se tivesse estado presente.

Basta pois, por uma ficção legal que justifique o respeito devido à vontade do defunto, referir a aceitação do herdeiro ao momento preciso da morte do testador, para realizar moralmente o concurso das duas vontades requerido para a transmissão da propriedade.

CAPÍTULO III

TEORIA SOCIALISTA DA PROPRIEDADE

§ 1. — **Natureza do socialismo.**

1. A palavra *socialismo*, inventada cerca de 1840 por Pierre Leroux, em oposição a *individualismo*, é termo genérico que exprime algumas espécies de ingerência do estado nas relações entre pro-

dutores e consumidores. A dar ouvidos ao socialismo, o grande flagelo das sociedades modernas é o *individualismo;* por isso pretende remediá-lo *socializando*, isto é, pondo nas mãos da comunidade inteira e do Estado que a representa, todas ou parte das funções económicas: produção, repartição, consumo.

2. O socialismo admite numerosas variantes. Distinguem-se principalmente o comunismo absoluto e o comunismo mitigado ou colectivismo, os quais se diferenceiam ainda entre si de vários modos.

O *comunismo absoluto* pretende socializar as três grandes funções económicas. Não só a produção será em comum mas o próprio consumo será colectivo, e o Estado fará a repartição.

O *comunismo mitigado*, ou *colectivismo* contenta-se com socializar a produção. Respeita a propriedade individual dos objectos de consumo, mas declara propriedade colectiva todos os instrumentos de produção, a saber: o solo, e os capitais, e transforma assim o Estado numa vasta associação cooperativa que abrange obrigatòriamente todos os cidadãos.

3. Muitos pedem, para um futuro mais ou menos próximo, a entrega do poder da administração pública e até da propriedade, nas mãos de organismos sindicais emanados da «classe operária». Esta classe operária compreenderá não só o «proletariado», mas também os trabalhadores intelectuais, as diferentes agremiações sindicais de engenheiros ou de funcionarios, e até em certa medida parte do pessoal de direcção.

Os partidos *extremistas:* libertários, revolucionários, etc., exigem a acção violenta, insurreccional, imediata: a substituição imediata e revolucionária do *Estado burguês* pelo Estado *dos trabalhadores.*

Os partidos *moderados*, *reformistas*, pedem a evolução lenta, pela educação do proletariado, conquista regulada das várias funções sociais, arregimentação dos elementos burgueses susceptíveis de educação sindicalista, e reformas progressivas. O fim porém é comum.

§ 2. — **Refutação.** — Depois de ter estabelecido que a lei civil não pode decretar a abolição da propriedade privada, sendo como é de direito natural (Veja-se o cap. II), importa mostrar que a socialização do solo e dos capitais, não só não favorece o progresso e o aperfeiçoamento do indivíduo e da sociedade, mas opõe-se-lhe directamente (¹).

(¹) É claro que não se trata aqui senão da propriedade tomada na sua totalidade; porque certa propriedade colectiva mas parcial pode ser útil, às vezes até necessária, por exemplo: quando uma empresa supera as posses de um só proprietário.

1. Que responderemos à objecção colectivista, que afirma que no princípio tudo é *naturalmente comum* e por conseguinte que, segundo a frase de Proudhon, «a propriedade é roubo»?

— A conclusão que se requeria de a natureza não fazer proprietários, não é que no começo tudo é comum, mas pelo contrário, que ninguém possui coisa alguma, pela simples razão de que ninguém trabalhou ainda para se apropriar das coisas.

No princípio todos *podem adquirir direito a tudo*. Este direito universal, *abstracto*, fundado, como vimos, nas exigências essenciais da natureza humana, torna-se *concreto* pelo facto da *apropriação*. Efectivamente com o trabalho, com a exploração inteligente de qualquer solo ou matéria prima até então *res nullius* e infecunda, *aplicamos* a esse objecto determinado o nosso direito universal à propriedade, aliás já fundado.

2. O argumento decisivo porém, de que Aristóteles já se servia contra Platão, é que o regime de comunidade aplicado à sociedade tem como resultado fatal a decadência física e moral do indivíduo e da espécie.

a) Faz diminuir o trabalho e o esforço que são a primeira condição de todo o progresso e aperfeiçoamento. Sem a esperança de acumular pela economia os frutos do próprio trabalho, a imensa maioria dos cidadãos trabalharia o menos possível. De facto, que zelo se poderia esperar de quem cultivasse o campo comum, tendo a sua subsistência assegurada pelo Estado, seja qual for o resultado dos seus esforços? Esta doutrina é confirmada pela experiência russa. A abolição da propriedade particular, provocou um enorme abaixamento da produção. Por isso, foi necessário voltar ao regime da propriedade particular, ainda que bastante limitada.

b) O Estado, para obter os recursos de que precisasse, ver-se-ia obrigado a constranger os recalcitrantes, a impor-lhes obrigações e a vigiar por que se cumprissem. Seria o funcionalismo convertido em maquinismo universal da expansão económica; a ruína da liberdade e da responsabilidade individuais; cada cidadão seria um escravo sob a tirania do Estado.

CAPÍTULO IV

A CARIDADE E OS SEUS DEVERES

ART. I. — Natureza da caridade

1. A justiça consiste em respeitar os direitos dos nossos semelhantes, em não os danificar na sua pessoa, na sua honra, nem nos seus bens. Mas não basta não causar dano; é necessário ainda

auxiliar; dar do que é nosso, dar-nos a nós mesmos: alguma coisa da nossa inteligência e do nosso coração, do nosso tempo e da nossa actividade para socorrer os menos favorecidos do que nós. Como diz Séneca, os homens foram criados para se ajudarem mùtuamente. *Homo in adjutorium mutuum generatus est.* (*De ira*, lib. I, c. v.). — Eis a *caridade*.

2. E note-se que não se trata aqui de um mero sentimento. A caridade, do mesmo modo que a justiça, constitui uma obrigação estrita; impõe deveres tanto mais rigorosos quanto mais necessitada é a indigência do próximo e maiores forem as nossas facilidades de o aliviar. Somos mais culpados deixando morrer um homem de fome quando podemos socorrê-lo, do que roubando-lhe a bolsa.

3. Ajuntemos finalmente que podemos distinguir três graus na caridade: o primeiro e o mais elementar de todos resume-se em fazer bem aos que no-lo fizeram, aos amigos, aos parentes, etc.: é o dever da *gratidão*.

O segundo consiste em fazer bem aos que nada nos fizeram, aos estranhos, aos desconhecidos: é a *caridade* pròpriamente dita.

O terceiro, em fazer bem até aos que nos fizeram mal, aos inimigos: é a *generosidade*.

— Importa salientar claramente em que se distingue a caridade da justiça.

ART. II. — **Distinção entre a justiça e a caridade**

1. A justiça é pròpriamente o respeito dos direitos; a caridade é amor do próximo.

A justiça reduz-se a não causar dano, a dar a cada um o que lhe pertence: *Neminem laede; suum cuique;* a caridade manda *fazer bem*, ajudar positivamente o próximo. Como diz S. Tomás, pela justiça dá-se ao outros o que lhes é *devido;* pela caridade dá-se-lhes o que é *nosso*.

A fórmula de justiça é: *Não faças a outrem o que não queres que te façam a ti.* A da caridade é: *Faze aos outros o que querias que te fizessem a ti*, ou mais exactamente, *o que tens direito a querer que os outros te façam a ti* (1).

---

(1) pode com efeito acontecer que desejamos para nós coisas que não podemos fazer aos outros, como seria mentir para prestar um serviço, ou abreviar a existência de um ferido para pôr termo aos seus sofrimentos. E inversamente há coisas que na realidade não desejamos e que a justiça nos autoriza a praticar sem lesão da caridade; assim o credor pode legitimamente proceder contra o devedor e o comerciante, dentro dos justos limites, fazer concorrência a outro.

2. O fundamento da justiça é a identidade da natureza e do fim que faz com que os direitos de todos os homens sejam igualmente sagrados. O fundamento da caridade é a *fraternidade* que origina o amor.

3. Além disso, os deveres de justiça supõem naquele, para com quem obrigam, um direito correspondente, ao passo que os deveres de caridade não supõem direito pròpriamente dito.

4. Os deveres de justiça dizem-se de *estrita obrigação*, e os deveres de caridade, de *obrigação lata;* não porque estes não sejam tão rigorosamente obrigatórios diante de Deus e da consciência, mas porque os deveres de justiça estão estritamente determinados quanto à *quantidade*, *pessoa e tempo*, ao passo que os deveres de caridade não o estão.

Assim, tenho por exemplo uma dívida; tudo está fixo de antemão: a soma que hei-de pagar, a época em que finda o prazo, a pessoa a quem sou devedor. Pelo contrário, se se trata de dar esmola, nada está rigorosamente determinado; nem a pessoa, nem quando, nem quanto hei-de dar. Eis aqui outras tantas questões que a moral deixa ao critério da minha consciência.

Por todos estes motivos, é preciso manter uma distinção essencial entre a justiça e a caridade. Tenhamos porém cuidado de as não separar, pois guardam entre si estreitas relações.

ART. III. — **Relações entre a justiça e a caridade**

Estas duas ordens de deveres têm por fim sustentar-se e completar-se mùtuamente: ainda que a justiça é a condição necessária da caridade, esta por seu lado, é a coroa daquela, e pode dizer-se que não há verdadeira justiça sem caridade, como não há caridade racional sem justiça.

§ 1. — A caridade supõe e contém eminentemente a justiça.

Os que amam, diz Aristóteles, *não necessitam de justiça, porque se fazem bem mùtuamente; e a fortiori não se causam dano.* É evidente, com efeito, que antes de ajudar, se deve começar por não prejudicar.

Há, pois, certa justiça inseparável da caridade, para lhe regular o exercício, para a impedir de degenerar em capricho cego e para lhe conservar o carácter de virtude. A este propósito os antigos formularam as três regras seguintes:

a) No intuito de obsequiar alguém, não devemos expor-nos a causar-lhe dano real, ou a outros.

b) Fazer bem segundo as nossas posses sem detrimento nosso ou dos nossos parentes conforme o adágio vulgar: «A caridade bem ordenada começa por si mesmo».

c) Fazer os benefícios proporcionalmente ao mérito da pessoa e à natureza dos laços, que a ela nos unem: assim faremos bem primeiro aos pais, depois aos amigos e por fim aos concidadãos.

§ 2. — A justiça bem ordenada supõe igualmente a caridade.

1. Com efeito, rigorosamente falando, a justiça, por consistir no respeito do direito, distingue-se essencialmente da caridade. Mas, *em sentido mais lato, a justiça é a virtude que regula todas as relações para com os nossos semelhantes. Summum jus, summa injuria*, diziam os antigos, a justiça extrema é extrema injustiça, e quem pretende entrincheirar-se nos limites da legalidade estrita e exigir todos os seus direitos, é sumamente injusto.

2. Segue-se que a caridade é inseparável da verdadeira justiça. Derrama óleo no maquinismo da vida social para lhe suavizar o atrito, e aponta-nos como irmãos aqueles que a pura justiça comutativa considera como estranhos.

Foi esse precisamente o grande progresso que o cristianismo operou nos costumes, inaugurando o reino da caridade.

Fora do círculo estreito da família ou da pátria, o pagão só vê estranhos, isto é, inimigos e vítimas: *hospes*, *hostis*, *hostia* (1).

Deve-se sem dúvida aos estóicos a honra de ter proclamado a igualdade entre todos os homens; mas a beneficência e a compaixão, segundo eles, não passam de fraquezas indignas do sábio. *Omnes boni mesiricordiam vitabunt*, diz Séneca; *est enim vitium pusilli animi*, *todos os bons evitarão a misericórdia; é virtude dos pusilânimes.* Estava reservado ao Evangelho ensinar eficazmente o grande dever da caridade universal. *Foi dito aos antigos: Amarás o teu próximo e odiarás a teu inimigo; mas eu digo-vos: Amai a vossos inimigos; fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos perseguem e caluniam* (S. Mateus, V).

§ 3. — A equidade e a justiça social.

Convém notar que, entre a justiça estrita ou *comutativa* e a *pura caridade*, se escalonam virtudes intermédias que constituem graus inferiores da justiça. Por um lado, para se enquadrarem na justiça estrita, falta-lhes a oposição rigorosa das pessoas morais, ou a determinação perfeita do direito e do dever; por outro lado, tanto o dever que elas nos impõem, como as pessoas para com as quais devemos cumprir, não têm a indeterminação que caracteriza a obrigação de pura caridade. Tais são os deveres para com os demais que nascem das exigências da vida em sociedade e que por essa razão se chamam deveres de *justiça social* ou deveres de *solidariedade*. Tais são também as atenuações concedidas às reclamações da justiça estrita pela consideração das pessoas e das circunstâncias, e exigidas pela equidade. A justiça rigorosa, diz Aristóteles, «parece-se com uma régua de ferro, rígida e inflexível; a equidade assemelha-se à régua de chumbo dos arquitectos de Lesbos, a qual adaptando-se às saliências da pedra, lhe vai seguindo as formas e os contornos» (Veja-se co *Cours*, II, p. 205 la *Moralité de l'aumone)*.

---

(1) *Hostis apud majores nostros dicebatur quem nunc peregrinum dicimus*, os nossos maiores chamavam inimigo àquele a quem nós chamamos estrangeiro (Cícero, *De officiis)*. — Quando uma epidemia assolava a Pérsia, Artaxerxes solicitou para os seus vassalos os serviços de Hipócrates. «Não me é permitido, respondeu o pai da medicina, curar as doenças dos bárbaros, porque são, inimigos dos gregos». O próprio Aristóteles aconselhava a Alexandre que usasse para com os gregos da solicitude que se deve aos pais e aos amigos, e que «procedesse com os bárbaros como com animais e plantas».

CAPÍTULO V

A SOLIDARIEDADE MORAL E OS SEUS DEVERES

ART. I. — Natureza da solidariedade moral

Já falámos da solidariedade no sentido mais genérico, enquanto se estende a todas as formas de actividade (Veja-se pág. 87 e seg.). Vimos em particular que é lei fatal da humanidade, mas da qual não se pode deduzir o princípio e fundamento da moralidade, como pretenderam Bourgeois, Darlu e outros.

Precisamos agora de encarar a solidariedade debaixo do aspecto estritamente moral a fim de deduzirmos as obrigações que a acompanham.

Em moral, entende-se por solidariedade a participação mais ou menos rigorosa nas responsabilidades alheias, em razão da influência exercida no seu procedimento. Esta solidariedade pode, muitas vezes, revestir carácter particular, quando atinge um só indivíduo ou um só acto; mas como o homem vive naturalmente em sociedade, adquire de ordinário carácter social mais ou menos extenso. Define-se, pois: A dependência moral que existe entre os homens, em razão da influência que uns exercem sobre os outros.

Podem-se distinguir tantas solidariedades sociais quantos são os grupos sociais que existem.

1. **A solidariedade da família.** — É a que reina entre os membros da mesma família, e os torna sob o ponto de vista moral

estreitamente dependentes um dos outros. Pela *hereditariedade*, a criança recebe dos pais com a vida física um verdadeiro conjunto de tendências e disposições peculiares, que são como a matéria prima da sua vida moral. Pela *educação*, adopta insensìvelmente as suas ideias, os seus sentimentos e hábitos. É assim cada família conserva, de geração em geração, uma espécie de personalidade moral, solidàriamente responsável, que faz com que os filhos sejam vítimas dos desvarios dos seus antepassados e herdem em parte os seus méritos e as suas virtudes.

2. **A solidariedade nacional.** — O nível moral da nação depende da moralidade dos que a compõem; mas esta moralidade colectiva reage por sua vez de mil maneiras sobre a dos indivíduos, principalmente pela *opinião* e pelo *costume*. Seguramente o *factor pessoal* pode sempre triunfar desta força de inércia; mas também é certo que este nível médio de verdade e de moralidade se impõe sempre aos indivíduos como um limite que dificilmente ultrapassam ou que têm vergonha de não atingir.

3. **Solidariedade económica e profissional.** — Conforme veremos na moral económica, as condições actuais do trabalho e da riqueza estabelecem entre os actos dos particulares tal interdependência, que em muitas circunstâncias não podemos proceder honestamente, se abstrairmos da influência dos nossos actos nos interesses dos outros. O conjunto de deveres que provêm desta solidariedade constitui o que se convencionou designar com o nome de *justiça social.*

4. **Por fim, a solidariedade universal.** — É a que estreita a humanidade inteira através do espaço e do tempo por meio de uma rede imensa de acções e de reacções recíprocas, de modo que cada nação sempre sofre, em certa medida, a influência das nações que a rodeia e dos tempos que atravessa.

É fácil de ver o imenso alcance desta lei da solidariedade, e quanto seria vã qualquer pretensão egoísta de trabalhar para o bem pessoal sem se preocupar com o bem dos outros.

A solidariedade moral é uma lei tão universal que é caso para nos perguntarmos se haverá algum acto humano que não lhe esteja submetido, e cujo mérito ou desonra não sejam mais ou menos compartilhados.

Por esta razão, a solidariedade multiplica infinitamente as nossas responsabilidades e cria-nos as mais graves obrigações, visto aumentar cada um dos nossos deveres para connosco com outros tantos deveres para com os nossos semelhantes.

ART. II. — **Deveres da solidariedade**

1. Antes de mais nada a solidariedade impõe-nos o dever de modéstia para connosco e de indulgência para com os outros. Porque, se temos algum valor, partilhamos o nosso mérito com o meio em que vivemos e com os antepassados de quem recebemos a herança.

Perante as fraquezas do próximo, não sejamos demasiado severos; porque não conhecemos a herança funesta que talvez recebeu, e as influências perniciosas do meio em que viveu.

2. Outra obrigação mais importante ainda que nos impõe esta solidariedade universal, é redobrar de vigilância e de energia no cumprimento integral de todos os nossos deveres.

Pensemos com efeito que o homem não actua sòmente sobre si e para si; mas que, além do próprio futuro, compromete também o da família, o do país e o de toda a humanidade. É mais um motivo que nos deve incitar a trabalhar no nosso aperfeiçoamento intelectual e moral, a fim de nos tornarmos cada vez mais capazes de, por meio da palavra, do exemplo e da acção directa, exercer no nosso meio doméstico e social a mais salutar das influências.

SECÇÃO SEGUNDA. — MORAL DOMÉSTICA

A moral doméstica trata dos direitos e deveres especiais que os membros de uma família devem exercer e cumprir mùtuamente.

CAPÍTULO ÚNICO

A FAMÍLIA. — DIREITOS E DEVERES

ART. I. — **Natureza e missão da família**

A família é a *sociedade formada pelo pai, mãe e filhos*. Tem por fim a propagação do género humano, a boa educação dos filhos, e a assistência mútua.

A família é sociedade essencialmente natural que corresponde à necessidade tão sensível e profunda da nossa natureza, de viver e de se perpetuar; por isso, onde quer que há homens, encontramo-la mais ou menos bem organizada.

§ 1. — Constituição moral da família.

A família constitui-se pelo casamento, isto é, pela união voluntária e constante do homem e da mulher, com o intuito de viverem em comum, para se auxiliarem mùtuamente e educarem os filhos.

Os três caracteres essenciais do casamento, sem os quais não poderia obter plenamente os seus fins, são:

a) *Liberdade*, no sentido de que o matrimónio não deve ser forçado ou imposto por nenhuma autoridade humana, mas provir do livre consentimento dos que o contraem; por isso reveste sempre a forma de contrato.

b) *Unidade:* o casamento deve consistir na união de um só homem com uma só mulher. A dignidade inviolável das *pessoas* contratantes e a natureza exclusiva do amor conjugal assim o exigem. Portanto é condenável a *poligamia*.

c) Por fim *indissolubilidade:* o matrimónio só se pode dissolver pela morte de um dos cônjuges; e com razão, por que a educação tanto física como moral dos filhos exige cuidados contínuos que só a constante união do pai e da mãe pode tornar eficazes; o mesmo se diga da honra e dignidade dos contraentes, pois a experiência prova que a consequência natural da inconstância das uniões é a opressão da mulher e a degradação do homem. Tal é o fundamento da imoralidade do *divórcio*.

§ 2. — Função social da família.

1. A família é a condição primária da sociedade civil e como a célula orgânica do corpo social. Foi a ela que lhe deu origem; é ela que lhe assegura a perpetuidade, fornecendo-lhe contìnuamente novos membros.

2. A família é a grande escola de todas as virtudes sociais: amor, obediência, fraternidade, dedicação. Os legisladores franceses de 1795, na «*Declaração dos deveres*» (art. 4), reconhecem que «ninguém é bom cidadão, se não for bom filho, bom pai, bom irmão, bom amigo, bom esposo».

3. A família é ainda o principal estímulo ao trabalho e à economia; por isso influi sobremaneira no engrandecimento da riqueza pública e do bem -estar da colectividade inteira.

Platão, portanto errava ao considerar a família oposta ao verdadeiro patriotismo. Não compreendeu que, sacrificando-a ao Estado, destruía na sua fonte todas as virtudes sem as quais é impossível que a nação seja poderosa e florescente.

A família origina relações múltiplas entre os diversos membros que a compõem, e donde provêm os diferentes direitos e deveres cujo conjunto forma a *moral doméstica*.

Podem-se reduzir a cinco capítulos:

a) Direitos e deveres dos esposos entre si;

b) Direitos e deveres dos pais para com os filhos;
c) Deveres dos filhos para com os pais;
d) Deveres dos filhos entre si;
e) Finalmente, direitos e deveres recíprocos entre patrões e criados.

ART. II. — **Direitos e deveres dos esposos**

Os esposos devem-se mùtuamente fidelidade, auxílio e amor; devem negar-se a tudo quanto for contrário aos fins do matrimónio e às suas promessas recíprocas.

O marido deve prestar especialmente à mulher apoio e protecção física e moral. A ele incumbe de preferência prover com o seu trabalho à subsistência e segurança de ambos.

A missão da mulher é sobretudo doméstica; o cuidado de educar os filhos principalmente nos primeiros anos e a ordem da casa estão a seu cargo. Deve ao marido submissão e deferência porque, sendo a família essencialmente uma sociedade, supõe uma autoridade e esta pertence naturalmente ao homem que, pela sua inteligência e actividade, é mais apto para a exercer. Inútil será dizer que deve usar dela com todos os respeitos devidos a quem lhe é igual em direitos e em dignidade.

ART. III. — **Direitos e deveres dos pais**

§ 1. — **Fundamento destes deveres. — A personalidade do filho.**

O filho é *pessoa* que tem a posse de si mesmo e está revestido de todos os direitos inerentes à natureza humana; os pais têm, pois, para com ele *deveres* rigorosos que resultam do facto da paternidade. Estes deveres reduzem-se a *educá-lo*, isto é, a fazer dele um *homem*, no sentido completo da palavra.

Com efeito, depois de ter dado a vida ao filho, não o devem abandonar voluntàriamente à miséria, à morte ou ao vício; estão obrigados a completar a sua obra, conduzindo-o progressivamente à posse completa e ao bom uso das suas faculdades, a fim de o porem em condições de realizar o seu destino.

§ 2. — **Natureza destes deveres. — A paternidadade. — A educação.**

1. **A paternidade. — A crise da natalidade.** — A espécie humana deve conservar-se e multiplicar-se; este dever porém é colectivo e não se impõe rigorosamente a cada um dos indivíduos,

pois que o seu cumprimento está suficientemente garantido pelo instinto profundamente radicado na natureza. Por isso os indivíduos podem, sem falta alguma moral, renunciar até completamente à paternidade. Contudo, se se dispensam do encargo, devem também abster-se dos prazeres que o acompanham. Quando numa sociedade o costume contrário chega a prevalecer, segue-se uma diminuição correlativa do número dos nascimentos, a qual, no caso de ser notável e prolongada, chama-se a **crise da natalidade.**

Como é fácil de compreender, a causa próxima desta espécie de flagelo é a renúncia culpável dos deveres dos esposos. Há também outras causas que indirectamente influem com maior ou menor eficácia na percentagem dos nascimentos. Estas são de ordem:

a) Económica: salários ou emolumentos insuficientes; — para a classe média, gastos com a educação e colocação dos filhos: — crise de habitação, etc.

b) Social: desenvolvimento exagerado do luxo; — leis acerca da sucessão hereditária: um só ou poucos filhos, para evitar a nímia divisão do património, etc.

c) Moral e religiosa: Instrução sem Deus; — medo da maternidade e dos trabalhos que impõe a educação dos filhos, etc.

Às causas económicas e sociais podem aplicar-se remédios apropriados: redução dos impostos, abonos de família, habitações para as classes modestas, etc. Mas o remédio eficaz deve atacar o mal na sua raiz. O dever dos esposos, com efeito, subsiste de tal maneira, que só convicções sólidas e a prática fervente da religião podem de ordinário assegurar-lhe a execução.

2. **A educação.** — Como o homem se compõe de corpo e alma, a educação dos filhos deve principiar por lhes conservar e desenvolver a *vida física*, por meio da alimentação e dos cuidados que estejam em harmonia com a sua idade e fraqueza.

Depois, exige o trabalho da sua formação intelectual e moral, pela *instrução e educação* que devem andar sempre juntas.

a) A *instrução* deve consistir em fazer com que o filho adquira os conhecimentos necessários à sua vida moral, à posição social que é chamado a ocupar e à profissão que deverá exercer na sociedade.

b) A *educação* pròpriamente dita consiste em dar-lhe uma ideia exacta da vida, fazer-lhe contrair hábitos virtuosos, acostumá-lo a proceder por princípios e substituir pouco a pouco os motivos reflectidos e racionias aos impulsos da sensibilidade.

§ 3. — O poder paternal.

Os pais têm obrigação de educar os filhos; possuem pois o direito de o fazer. Este direito que lhes confere a lei natural, em ordem ao cumprimento do seu dever, constitui o *poder paternal.*

Os pais não podem renunciar a este direito por derivar imediatamente de um dever. Contudo, como nem sempre se encontram em estado de por si mesmos dispensarem aos filhos a instrução que lhes é necessária, podem recorrer a professores da sua escolha, a quem entreguem este cuidado, investindo-os por este motivo de uma parte da sua autoridade.

ART. IV. — **Deveres dos filhos para com os pais**

1. Ao direito de mandar, que constitui a autoridade paterna, corresponde nos filhos o dever de *obedecer*. A obediência dos filhos não se deve inspirar só no *respeito* devido à autoridade, mas também e principalmente numa profunda e sincera afeição aos que o cercam de amor e solicitude. O respeito por si só afastaria demasiado os pais e os filhos: o amor só produziria entre eles a igualdade da amizade; estes dois sentimentos devem-se combinar, temperando-se mùtuamente, para formar a *piedade filial*.

Quando o filho chega à maioridade e se torna por sua vez chefe de família, o dever filial de submissão afectuosa e respeitosa transforma-se à medida que a autoridade dos pais se vai também modificando e atenuando; já se não manifesta tanto pela obediência a ordens que deixam de ter razão de ser, quanto pela *deferência* para com os conselhos paternos.

2. Outro dever dos filhos para com os pais consiste em ajudá-los e auxiliá-los segundo as suas posses, quando a idade, o infortúnio ou as enfermidades os lançarem na impossibilidade de se bastarem a si. O filho deve então rodear de cuidados os pais idosos ou doentes, e suavizar-lhes o caminho da velhice com solicitude igual à que eles receberam na infância.

3. Também aqui os sentimentos naturais facilitam muito este encargo. Antes de ser um dever, a piedade filial é inclinação instintiva; mas, ao contrário do amor paterno e materno, tende naturalmente a diminuir no coração do filho. Disse alguém: os laços que unem os filhos aos pais, *desatam-se;* os que unem os pais aos filhos, *quebram-se;* por isso é dever do filho reavivar frequentemente o amor com a lembrança dos benefícios recebidos, dos sacrifícios e da dedicação de que foi objecto.

ART. V. — **Deveres dos filhos entre si**

Os irmãos devem-se amar e auxiliar recìprocamente. Este dever obriga mais particularmente aos mais velhos para com os mais novos a quem devem proteger e ajudar com os seus conselhos e exemplos. A eles igualmente incumbe a obrigação de suprir os pais ausentes ou falecidos; pois se encontram então revestidos, pelas circunstâncias, de uma espécie de autoridade que os mais novos devem respeitar.

A amizade fraterna é, como os outros sentimentos que constituem o amor da família, um sentimento natural, fortalecido pelo hábito, com a recordação dos serviços recebidos ou prestados, pelo respeito do nome e pelas tradições da honra da família (1).

ART. VI. — **Direitos e deveres dos amos e dos criados**

Os criados, até certo ponto, fazem parte da família que servem *(familia, famulus)* e da casa que habitam *(domus, domesticus);* vem a propósito dizer uma palavra acerca dos seus direitos e deveres para com os amos.

1. Os criados, sem dúvida, são inferiores; porém a desigualdade das condições deixa subsistir a igualdade das pessoas, e o amo tem para com eles deveres rigorosos:

a) De *justiça*, pagando-lhes com exactidão o salário contratado;

b) De *bondade*, não lhes impondo trabalho superior às suas forças e vigiando paternalmente pelos seus interesses morais e materiais.

2. Da sua parte, o criado deve ao patrão:

a) *Fidelidade* aos compromissos contraídos, pelo cumprimento exacto dos seus deveres.

b) *Dedicação*, que zela os interesse dos amos;

c) *Discrição:* porque seria da sua parte um verdadeiro abuso de confiança descobrir os segredos da família em cujo seio vive.

Secção terceira. — **MORAL CÍVIÇA E POLÍTICA**

A *moral cívica*, que não separaremos aqui da *moral política*, é a parte da moral social que trata dos nossos direitos e deveres de *cidadãos*, isto é, de membros de um Estado.

---

(1) Salvo o que exige o respeito devido à existência e à integridade da pessoa humana, os deveres recíprocos dos membros de uma família não são deveres de rigorosa justiça *comutativa*, visto a família ser uma pessoa moral e não realizar a condição da *exterioridade* necessária à justiça estrita. Mas nem por isso estes direitos e deveres são menos respeitáveis. Fundam-se numa virtude superior à justiça, que nos filhos se chama *piedade* filial. Em latim *pietas*, diz-se dos deveres mútuos de todos os membros da família.

CAPÍTULO I

A SOCIEDADE CIVIL E POLÍTICA

ART. I. — **Natureza da sociedade civil e política**

Dá-se este nome a uma sociedade pollticamente organizada, isto é, à sociedade na qual as relações de governantes a governados estão claramente definidas em virtude de uma constituição, para o maior bem da comunidade e da prosperidade de todos os seus membros.

A sociedade civil e política designa-se também pelos nomes de *nação*, *pátria* e *estado*. Estas várias denominações não são inteiramente equivalentes.

§ 1. — **A nação.** — A nação é a sociedade política històricamente constituída por uma certa comunidade de origem, de língua, de tradições, de aspirações, de interesses, e animada de sentimentos comuns, provenientes da vida colectiva.

1. A língua é o primeiro sinal da nacionalidade. É a sua fortaleza mais sólida, é o seu mais firme baluarte. A língua é a alma da nação; ela é que encarna e conserva as suas crenças, tradições, modalidades de espírito e de coração que nela sobrevivem. É a chave da sua história, da sua psicologia, da sua literatura.

2. Para formar uma nação, não basta ter a mesma origem e falar a mesma língua; é preciso ter vivido por muito tempo a mesma vida, possuir memórias comuns de infortúnios e de glórias, e nutrir para o futuro as mesmas aspirações e as mesmas esperanças.

3. Não se deve, pois, confundir nação com *raça;* esta é uma variedade da espécie humana, fixada pela hereditariedade; a nação é o resultado intelectual e moral. Duas coisas constituem a nação: a posse comum de uma herança de memórias, de glórias, de tradições; e a vontade de viver em união e de continuar a valorizar esse capital social herdado dos antepassados.

Se a nação possui território próprio, se goza de independência política, e conserva assim a sua unidade e personalidade moral através dos séculos, constitui uma *pátria*.

4. Notemos que uma nação pode ser dividida por vários estados, sem desaparecer; foi o que sucedeu, por exemplo, durante muitos anos, com a nação polaca; e inversamente, podem nações diversas ser reunidas debaixo das mesmas leis para formar um único estado, como sucedia no antigo Império Austríaco.

§ 2. — **A pátria.** — 1. A palavra pátria significava primitivamente a terra dos antepassados *(terra patrum)*, o país habitado pelos nossos maiores; em seguida designou a associação estabelecida espontâneamente e perpetuada nesse solo. Um povo expulso do país natal como o povo judaico, ou que, embora tenha continuado a residir nele, perdeu contudo a independência, como antes da primeira grande guerra o povo polaco, pode ainda formar nação, mas não pátria.

2. A ideia de pátria é ideia muito complexa. Compreende:

a) A ideia de um território comum e de uma solidariedade íntima entre as diversas regiões que a compõem; além disso, a ideia dos que a habitam e dos que a habitaram antes de nós.

b) O conjunto do solo e dos cidadãos constitui por assim dizer a parte material da pátria: a este corpo deve juntar-se a *alma:* é a autoridade que enlaça entre si os diversos elementos, as instituições nacionais, o espírito comum sobretudo e certa unanimidade de aspirações, de sentimentos e de esforços; é, quanto possível, a unidade de crença, de língua, de religião, de costumes; tudo isso constitui a pátria.

3. A pátria não é, pois, pura abstracção, ficção pueril condenada a desaparecer à medida que se eleva o nível da civilização; e, muito menos, uma instituição artificial criada e mantida pelos governos no intuito de se tornarem necessários, como supõem as teorias anarquistas. A pátria é uma *pessoa moral.* É a nossa segunda mãe, que como tal se desvela por seus filhos; por isso devemos alimentar a seu respeito sentimentos análogos à piedade filial, sentimentos a que chamamos *patriotismo.*

§ 3. — **O estado.** — 1. As nações independentes tomam naturalmente a forma de *estados*, isto é, organizam-se de modo estável em sociedades políticas, munidas de poderes bem demarcados, a fim de administrar a justiça e alcançar o bem comum.

Toda a nação organizada em Estado tem perante os outros estados direitos à sua vida colectiva e independente, à integridade territorial, à gerência dos interesses económicos, à autonomia do regime político, numa palavra, a tudo quanto constitui a sua unidade e a distingue de todas as outras nações.

O estado pode, pois, definir-se: *a associação independente de homens, ou antes de famílias, que vivem em território próprio, submetidas a leis comuns, sob a alçada da autoridade pública incumbida de velar pela sua execução.*

2. Dizemos associação de *famílias* e não de *indivíduos*, porque, o indivíduo só entra no estado pela sociedade doméstica. Daqui se segue que a família é como a célula geradora do Estado, e portanto independente dele na sua forma, administração e direitos

essenciais. O Estado está obrigado a protegê-la, a assegurar-lhe a prosperidade. Por conseguinte, só os chefes de família, ou os que estão em idade de o ser, como representantes da sociedade familiar, são pròpriamente membros do estado, isto é, *cidadãos* investidos dos direitos inerentes a este título (¹).

3. A palavra *estado* significa também, não já a associação completa composta de governantes e governados, mas sòmente *o conjunto dos poderes públicos* que a representam e governam. Entendido deste modo, o estado é o *governo* no sentido concreto da palavra, isto é, aquela parte do grupo social que está encarregada de dirigir a outra parte.

§ 4. — **O governo e as suas várias formas.**

1. A palavra governo pode significar duas coisas muito distintas:

Em sentido *concreto*, quer dizer a parte do grémio social que está investida no poder e exerce as suas funções.

Em sentido *abstracto*, governo significa a *forma* particular da autoridade social, conforme esta reside num só homem ou em vários, e se exerce com ou sem o concurso de todos os cidadãos.

2. Sob este aspecto podem-se distinguir três tipos de governos

a) O governo é *monárquico*, se a autoridade suprema reside nas mãos de um só homem;

b) *Aristocrático*, se está nas mãos de alguns cidadãos reputados melhores;

c) *Democrático*, se todos os cidadãos participam mais ou menos no governo do Estado.

Estas três formas de governo podem-se combinar e temperar entre si em proporções variáveis. Assim a monarquia é *absoluta* quando o monarca de facto governa só; é *parlamentar*, *representativa ou constitucional*, quando este associa ao seu governo uma ou mais câmaras cujos membros são eleitos.

3. Qual destas diferentes formas é a melhor? A solução é difícil, se nos colocarmos sob o ponto de vista abstracto e teórico.

Pode dizer-se *em princípio* que, visto não haver nenhuma forma de governo determinada pelo direito natural, todas podem vir a ser legítimas, contanto que se estabeleçam regularmente, que

---

(¹) O direito da mulher, ou melhor da família toda no caso de ter representação na vida política, poderia ser satisfeito pelo chamado *voto de família*. Quanto aos direitos políticos que muitos reivindicam para a mulher, sem entrar aqui na discussão dos princípios e aptidões, pode-se dizer que bom número deles parecem incompatíveis com as funções maternas que a natureza assinala à esposa e que a retêm forçosamente no interior da família; além disso o marido, com o qual deve estar em comunhão de ideias, está encarregado de a representar na sociedade.

respeitem os princípios fundamentais da sociedade, e sejam aptas para manter a ordem pública. Do mesmo modo, todas são susceptíveis de degenerar gravemente pelo abuso que delas se pode fazer: a monarquia em despotismo, a aristocracia em oligarquia e a democracia em anarquia. *Pràticamente* o melhor governo para um povo é o que melhor corresponde às suas necessidades, costumes, aspirações, ao seu génio e à sua história.

ART. II. — **Relações entre o cidadão e o poder civil**

1. O fim e razão de ser do poder são apenas o bem e o interesse da sociedade que ele rege. Como diz S. Tomás, *a nação não é para o rei, mas o rei para a nação.*

O soberano, qualquer que ele seja, não é, pois, um senhor que impõe a sua vontade aos criados, tendo em vista apenas a sua própria utilidade. Também não é simples mandatário, sempre sujeito à fiscalização dos seus constituintes, e que pode ser destituído segundo os seus caprichos. É *superior*, investido de verdadeira autoridade que tem o direito de mandar, de impor as suas vontades sob forma de leis, e de sancioná-las com a força, ainda que nada possa ordenar que não seja em razão do bem comum e dos interesses da sociedade a que preside.

2. É falso, por outra parte, afirmar que o cidadão não tem outro fim, mais que o de servir o interesse da sociedade de que faz parte. Não; a pessoa humana possui em si, e independentemente da situação que ocupa no organismo social, um valor que não permite que seja tratada como simples meio, e o poder nunca terá o direito de a sacrificar em proveito da comunidade.

Na realidade existe entre os cidadãos e a autoridade social uma relação de direitos e deveres recíprocos cuja determinação é objecto da moral cívica.

— Digamos primeiro uma palavra acerca da origem da sociedade civil.

CAPÍTULO II

ORIGEM DA SOCIEDADE CIVIL E DO PODER

Trata-se de saber se a sociedade política é natural ou artificial. Epicuro entre os antigos, e entre os modernos Hobbes, Espinoza, J. J. Rousseau consideraram-na apenas como a resultante de um contrato; nós, pelo contrário, sustentamos que é essencialmente *natural*.

ART. I. — Teoria do contrato social

§ 1. — Exposição. — Hobbes e Rousseau são concordes em considerar a sociedade como um estado artificial, que sucedeu a um suposto estado de natureza em que o homem vivia selvagem e solitário; diferem porém, na ideia que formaram desse estado pré-social e no teor do contrato que lhe pôs termo.

1. Hobbes expõe o seu sistema no *Leviatham* e no *De Cive:*

a) Parte do princípio que, segundo a lei da natureza, cada homem tem direito a tudo, *jus in omnia in omnibus*. Donde se segue o estado de guerra permanente e universal, *bellum omnium contra omnes;* de forma que o maior ininigo do homem é o seu semelhante, *homo homini lupus*.

b) Este estado é contrário ao bem estar que é o nosso fim; donde se deduz a ideia e a necessidade de um estado de paz e de sociedade. A passagem de um para o outro pode operar-se quer pela *força:* um indivíduo mais robusto ou mais astuto que os demais consegue impor as suas vontades; quer por via de *contrato:* certo número de homens convencionaram em estabelecer um poder capaz de os forçar a viverem em paz uns com os outros.

c) Num e noutro caso a sociedade é igualmente legítima, porque não existe senão pelo poder e o poder é sempre bom. Hobbes declara expressamente que este poder se estende a tudo e está acima de tudo, dos corpos e das almas, da vida e dos bens; que é o princípio não sòmente de toda a autoridade, mas também de toda a verdade e de toda a justiça.

2. J. J. Rousseau desenvolve as suas ideias no *Contrato Social:*

a) No princípio o homem vivia solitário, absolutamente livre e independente, num ideal de paz e de ventura. Infelizmente, entregue a si mesmo não pode lutar vitoriosamente contra os princípios de destruição que lhe põem a vida em contínuo perigo; daqui a necessidade que tem de se associar. O estado social é sem dúvida um mal, pois priva o homem da liberdade absoluta de que gozava no estado de natureza, mas é um mal necessário.

b) Uma vez reunidos, os homens convieram livremente em renunciar a todos os seus direitos naturais em favor da nação, a qual por isso mesmo foi investida de todos os direitos. Desde então tudo o que esta quer e ordena, é como se o quisessem e ordenassem todos aqueles que ao pacto tinham dado o seu consentimento. Assim se estabeleceu a união das vontades individuais.

Esta vontade colectiva exprime-se pela *maioria* do sufrágio. As leis que esta maioria decreta são, pois, a expressão de todas as vontades, e obedecendo-lhes, é a si mesmas que estas de facto obedecem; o que, no paracer de Rousseau, é condição de toda a obediência legítima.

Tal é, segundo o *contrato social*, a origem do poder, da sociedade, das desigualdades que ela supõe, e das obrigações a que dá origem.

c) Por isso, assim como a sociedade se estabeleceu livremente, assim se pode livremente dissolver; é, portanto, permitido a cada um, abandoná-la rescindindo o contrato.

A diferença destas duas teorias é evidente. Hobbes considera o homem fundamentalmente egoísta; por isso o poder, por mais força que tenha, nunca poderá manter a ordem. Pelo contrário, na opinião de J. J. Rousseau, o homem é essencialmente bom; o ideal será, pois, o mínimo de governo e de coacção.

§ 2. — **Refutação.** — 1, Em primeiro lugar, esse imaginário estado natural da independência absoluta é ficção directamente contrária à verdadeira natureza humana; porque o homem, como já dissemos acima, está essencialmente ordenado a uma vida social que o aperfeiçoa adequadamente segundo as suas tendências legítimas, isto é, à sociedade civil. Por outra parte, afirmar com Hobbes que *todos têm direito a tudo*, é dizer, em suma, que *ninguém tem direito a nada;* porque um direito, que não é inviolável, não é direito. Por isso ninguém tem que ceder, e o soberano representa ùnicamente a força bruta.

2. O contrato social não passa de suposição gratuita. Nenhuma tradição conservou memória nem nenhum documento dá testemunho de tal contrato. Não está, pois, històricamente provado.

3. Notemos que, para um contrato ser jurìdicamente válido, supõe nos que o firmam um conhecimento suficiente dos compromissos tomados. Ora os primeiros homens eram evidentemente incapazes de medir, ainda aproximadamente, o alcance do pacto social. Semelhante convenção, ainda que tivesse existido, seria completamente nula.

4. Enfim, se o Estado tem a sua origem ùnicamente numa convenção arbitrária, as suas atribuições dependem sòmente do capricho dos seus fundadores, e tudo será possível e legítimo. O que o número e a força estabeleceram, podem-no igualmente destruir; o consentimento prestado pode sempre ser revogado. Nestas condições em que se converte a lei, a autoridade e a justiça?

Hobbes procura, em vão, defender-se dizendo que é preciso obedecer às leis porque vai nisso o interesse próprio. Posso responder-lhe com as suas mesmas palavras, que eu sou o único juiz dos meus interesses. — Prometestes obedecer ao poder, dirá Rousseau.

— Sou livre para me desdizer: mudo de parecer. — Mas comprometestes-vos em nome da justiça. — A justiça não existia quando fizemos o contrato; fomos nós, fui eu que a decretei; abrogo-a e regresso ao estado de natureza em que tudo é permitido. Como se vê, nada há de mais anti-social do que esse suposto pacto social.

Posta de lado a hipótese de uma convenção arbitrária, é forçoso admitir que a sociedade política é obra da própria natureza.

ART. II. — **A sociedade política é facto essencialmente natural**

§ 1. — **Verdadeiro princípio da solução.** — O estado natural de um ser é aquele fora do qual esse ser não pode conservar-se nem desenvolver-se quanto o exigem a sua natureza e o seu fim.

Ora o estado social é indispensável ao homem, para se desenvolver conforme as exigências da sua natureza e para tender à perfeição do seu ser, na qual consiste o seu fim essencial. Com efeito:

1. A primeira condição de todo o progresso e de todo o aperfeiçoamento é certa liberdade que permita a cada um proceder em conformidade com as suas necessidades e com as legítimas aspirações da sua natureza. Ora no estado suposto «natural» esta liberdade encontra-se comprometida a cada passo: o fraco está à mercê do forte. Pelo contrário, associando-se, as famílias e os indivíduos vivem sob a protecção da força pública; cada um goza em paz da verdadeira liberdade que se resume no fácil exercício dos próprios direitos para a realização do seu destino.

2. Mais ainda. Supondo que as famílias isoladas conseguissem salvaguardar os seus direitos e liberdades, encontrar-se-iam todavia reduzidas sempre aos seus próprios recursos para acudir às suas necessidades tão múltiplas e variadas. Ora semelhante tarefa está evidentemente acima das suas forças; não podem portanto satisfazê-las. No estado de sociedade, pelo contrário, as funções dividem-se conforme as aptidões; desta maneira multiplicam-se os recursos a ponto de permitirem um progresso contínuo. E aí está como as desigualdades de forças, de aptidões e de fortunas, que no estado de isolamento são um perigo, ao associarem-se, se equilibram, compensam e completam com grande proveito da colectividade.

3. A prova está nas *inclinações sociais*, que pela simpatia nos aproximam instintivamente dos nossos semelhantes, e nos tornam insuportável a solidão. Por isso em toda a parte vemos o homem viver em sociedade, e as famílias agrupadas em associações mais ou menos organizadas: horda, colónia, «clan», tribo, etc.

Conclusão: o homem é essencialmente um *animal sociável*, ζῶον πολιτικόν, segundo a expressão de Aristóteles, e a sociedade é o meio fora do qual não se pode conservar nem desenvolver em conformidade com a sua natureza. Por isso perguntar quando e como é que o homem entrou em sociedade, é uma questão tão frívola como perguntar quando e como é que os peixes entraram na água.

§ 2. — Erro fundamental de J. J. Rousseau.

J. J. Rousseau cai, pois, num sofisma grasseiro, quando nos pinta a sociedade civil como fonte de todas as servidões e depravações.

1. *O homem nasce bom*, diz, *a sociedade corrompe-o*... *O homem nasce livre e por toda a parte o vemos a ferros*. A verdade encontra-se precisamente no contrário: as grandes vantagens do estado social consistem em proteger as liberdades contra os abusos da força, e assegurar igual protecção a todos os direitos.

2. Aristóteles é muito mais profundo que J. J. Rousseau, quando declara na sua *Política* que o que vive no isolamento ou é animal irracional ou é deus (1).

Com efeito, sendo o estado social a condição do progresso, só pode viver isolado o que for incapaz de desenvolvimento; ora incapaz de desenvolvimento só pode ser Deus porque possui a perfeição infinita, ou o bruto porque não tem consciência do que lhe falta, nem desejo de o remediar. Só o homem é perfectível porque, sentindo-se imperfeito, a sua razão aponta-lhe a ideia da perfeição e a necessidade de tender para ela. Por isso está naturalmente destinado a viver em sociedade. Tem necessidade do seu semelhante: eis a sua fraqueza; mas compreende também que associando-se multiplica infinitamente os próprios recursos: eis a sua força e a sua superioridade.

3. Concluamos, pois, que a vida social constitui para nós verdadeira obrigação. O dever de tender ao nosso fim, isto é, à perfeição da nossa natureza, exige a obrigação de lançar mão dos meios necessários e, por conseguinte, de viver em sociedade, fora da qual o progresso é moralmente inpossível (2).

---

(1) «*O homem que não pode viver em sociedade e cuja independência não conhece necessidade, não poderá ser membro do estado: porque ou é um bruto ou é um deus*».

(2) Aos benefícios da vida social opõem por vezes os salutares efeitos do isolamento que, pondo-nos na necessidade de nos bastarmos a nós mesmos, estimula as nossas faculdades, e industria-nos tornando-se assim *a mãe do progresso*. Necessidade engenhosa, diz La Fontaine. Citam em confirmação o célebre romance de Robinson Crusoé que pôs esta verdade ao alcance de todos os entendimentos.

— É incontestável que o homem entregue a si mesmo pode encontrar na sua energia e na sua inteligência recursos, a que a vida social ordinàriamente o dispensa de recorrer. A superioridade desta sobre o estado de isolamento não deixa de ser por isso menos evidente, porque,

ART. III. — **Origem do poder**

A questão da origem do poder confunde-se com a da origem da sociedade.

De facto, sendo a sociedade o estado natural do homem, segue-se que a autoridade é também natural, porque é tão contraditório conceber a sociedade sem poder, princípio de unidade, como um organismo sem princípio vital. Toda a autoridade é, pois, de *direito natural* e *divino*, enquanto vem de Deus, autor da natureza.

Sem dúvida a autoridade concreta tem sempre por título algum facto humano; «dizer porém que a soberania não vem de Deus, porque se serve dos homens para a estabelecer, é dizer que não é Ele o Criador do homem, porque todos temos pai e mãe». (J. de Maistre).

O *facto*, que determina na sociedade civil a forma do poder e designa os seus representantes, prova-o da seguinte maneira:

O direito natural da sociedade é o direito de ter um governo apto, para a dirigir na prossecução do bem comum.

1. Devemos raciocinar nesta matéria, como fizemos a propósito do direito natural de propriedade: A esse *direito abstracto* da sociedade virá juntar-se para o *actualizar* e concretizar um *primeiro facto* análogo ao da *primeira ocupação* na questão da propriedade.

É possível que este facto seja, como pretendem alguns, a *livre escolha* da multidão que determina a forma e os sujeitos do poder. «Há casos, como por exemplo na formação dos Estados Unidos da América, em que o povo, não no estado confuso e inorgânico, mas repartido em famílias, em grupos federativos, é o verdadeiro *primeiro ocupante*, e portanto soberano» (P. de Pascal). Mas, além da livre escolha do povo e do contrato pròpriamente dito entre ele e os chefes que elegessem, podem dar-se outros muitos factos que bastam para determinar a forma e os representantes do poder.

---

aliviando-nos de uma multidão de cuidados vulgares, nos permite fazer das nossas faculdades uso mais nobre e mais útil, trabalhando mais eficazmente no desenvolvimento do que há em nós de melhor.

O exemplo acima citado está longe de ser decisivo. Robinson não nos representa o homem verdadeiramente *isolado*, e que deve tudo à sua indústria pessoal, mas o homem *acidentalmente separado* da sociedade, na qual viveu durante muito tempo, da qual conservou muitas coisas e à qual deve em grande parte as suas ideias, as suas lembranças, a sua educação moral e religiosa, a experiência adquirida, a linguagem, etc. Notemos além disso, que o romancista tem o extremo, cuidado de salvar do naufrágio certo número de objectos: provisões, armas, utensílios, etc... que provêm evidentemente da sociedade e facilitam singularmente a missão do herói.

2. «Esta forma, diz Leão XIII, nasce do conjunto das circinstâncias históricas ou nacionais, mas sempre humanas, que fazem surgir numa nação as suas leis tradicionais e até fundamentais; que determinam a forma particular de governo, e a base de transmissão dos supremos poderes». O que diz Leão XIII da *forma* do governo pode-se igualmente aplicar à designação dos detentores do poder.

«Um facto histórico, acrescenta P. de Pascal, ou um conjunto de factos que se entrelaçam entre si, e em que é quase impossível discernir a parte de acção que corresponde a cada um, fixa o poder em determinado sujeito que se tornou, com exclusão de qualquer outro, a única pessoa capaz de fazer reinar a ordem e assegurar o bem social... Mas entendamo-nos bem: o facto por si só, no estado bruto para assim dizer, não cria o direito, mas coloca o sujeito numa situação de tal forma preponderante que, tornando-se necessàriamente o princípio pessoal e operativo da ordem, *a sociedade tem o dever* de se colocar sob a sua lei».

CAPÍTULO III

MISSÃO E FUNÇÃO DO ESTADO

É o problema fundamental da moral cívica. Do mesmo modo que a moral geral se baseia sobre o problema do destino humano e do sumo bem a que devemos tender, assim do fim e da missão do estado dependem os seus direitos sobre nós, e por conseguinte, a extensão e os limites dos nossos deveres a seu respeito.

ART. I. — **Teoria platónica**

Segundo Platão, a missão do estado consiste em fazer os homens virtuosos, vigiando pèla observância de todos os deveres. Nesta hipótese as leis civis são as leis morais, mas sancionadas pela autoridade social.

— É teoria insustentável, que leva fatalmente ao mais monstruoso socialismo:

1. O fim duma sociedade é necessàriamente proporcionado aos meios de que ela dispõe; ora o poder civil é radicalmente incapaz de fazer homens virtuosos, porque a virtude é do domínio da intenção.

2. As consequências de tal sistema são duplamente desastrosas. Desde que assume o encargo de conduzir os homens ao

seu fim, contra a sua vontade, o Estado degrada-os moralmente tirando-lhes toda a responsabilidade, além disso, impõe-se a si um peso completamente desproporcionado com os recursos de que dispõe.

ART. II. — **Teoria de Maquiavel**

No seu livro *Do príncipe*, Maquiavel (1469-1530), afirma que a moral não deve ingerir-se no governo do estado; que, sendo a *razão de estado* a regra única da sociedade civil, qualquer medida política é legítima contanto que seja vantajosa para o estado, porque nesta matéria, *o fim justifica os meios*.

— É fácil refutar esta teoria. A moralidade é lei absoluta, universal, que se estende a *todos os actos humanos*, públicos e particulares, e a política, como diz Bossuet, não é mais que a *moral aplicada ao governo das nações*.

Além disso, como a lei civil haure toda a sua autoridade da moral, segue-se que não podemos separá-las sem despojar a lei do direito à obediência e ao respeito que lhe devemos.

ART. III. — **Verdadeira função do estado**

§ 1. — **A função do estado é dupla:**

1. O estado deve desempenhar uma *função de justiça*, que é assegurar a *ordem externa*, garantindo igual protecção a todos os direitos; em seguida presidir às relações exteriores e à defesa da sociedade de que está encarregado. Tal é a missão primária e essencial do estado: é, antes de mais nada, mantenedor do direito, *custos justi*.

2. O estado exerce além disso, uma função de *utilidade pública* a qual, com ser secundária e variável segundo as circunstâncias, não é por isso menos legítima e necessária: a de concorrer para a *prosperidade comum*, pela instalação de alguns serviços públicos, e pela execução de certos trabalhos dos quais não se poderia encarregar fàcilmente a iniciativa particular.

§ 2. — **Duas opiniões erróneas sobre a função do estado.**

Ainda que todos os moralistas convêm em fazer consistir na *protecção dos direitos* a função essencial do estado, dividem-se porém quando se trata de determinar as suas atribuições de *utilidade geral*.

1. A *tendência socialista* estende demasiado as funções e as atribuições do governo, a ponto de não deixar nada à iniciativa particular e às liberdades individuais. Levada a tais extremos,

esta teoria cai no *comunismo* que suprime a propriedade particular, para entregar a gerência de todos os bens nas mãos do estado «trabalhador», isto é, nas mãos das organizações sindicais polìticamente estabelecidas.

2. Por seu lado, a *tendência individualista* restringe as atribuições do governo em proveito das liberdades e das associações privadas.

Segundo ela, a única missão do estado é proteger os direitos, as vidas e as propriedades; as questões de interesse e de prosperidade geral não caem sob a sua alçada. As suas funções limitam-se às de um polícia que «deixa correr», contanto que a ordem externa não seja alterada.

3. São verdadeiras aberrações. O Estado *não deve ser demasiado paternal*, mas o seu ofício não pode também reduzir-se a reprimir a pilhagem. De facto, a sua missão é vigiar porque a sociedade atinja o seu fim. Ora, como vimos, o fim da sociedade civil não é só a manutenção da ordem pela protecção dos direitos, mas também o desenvolvimento da prosperidade comum pela coordenação dos esforços.

As circunstâncias infinitamente variadas e sempre mudáveis não permitem fixar *a priori* os limites precisos, entre os quais se deve exercer a acção do estado. O que em geral se pode dizer, é que o governo não deve tirar à actividade e às responsabilidades individuais nada do que lhes pode deixar sem inconveniente para a sociedade e sem perigo para o estado. Numa palavra, o papel do estado não é só *deixar fazer;* e muito menos, *fazer* por si; mas sim, na fórmula excelente de Baudrillart, *ajudar a fazer*.

CAPÍTULO IV

DIREITOS E PODERES DO ESTADO

O estado tem o dever de proteger a liberdade das famílias e dos indivíduos e de contribuir para a prosperidade comum; por isso possui também o poder correspondente. Compete-lhe o dever de escolher e impor os meios que julgar necessários ou úteis para esse duplo fim. O conjunto desses direitos constitui a *soberania*.

A soberania envolve, três poderes: poder *legislativo*, poder *judicial* e poder *executivo;* ou seja, o poder de legislar, de aplicar a lei e assegurar-lhe a execução.

Nas constituições modernas tem-se admitido, em geral, que estes três poderes, distintos por sua natureza e pelas aptidões que reclama o seu exercício, não devem acumular-se na mesma pessoa.

Com efeito, é fácil compreender que a justiça e a imparcialidade serão tanto mais salvaguardadas, quanto menos poder tiver de a modificar ou abrogar o que está encarregado de aplicar a lei. É o que se chama princípio de *separação dos poderes*. Na prática, porém, a separação absoluta é quase impossível e sobretudo o poder executivo carece de participar em certa medida do poder legislativo.

O poder essencial e fundamental da soberania é o poder legislativo: os outros dois são uma extensão e consequências desse poder.

ART. I. — **O poder legislativo. — A lei civil**

O poder legislativo é o direito de elaborar as leis.

A lei civil define-se: *A ordenação ditada pela razão, que tem por fim o bem comum, promulgada por quem tem a seu cargo o governo da sociedade.*

1. A lei deve ser ditada pela *razão*, porque a razão é a faculdade da ordem, só ela atinge a relação e a conveniência dos meios de que havemos de lançar mão para alcançar o fim que a autoridade deve procurar em todos os seus actos.

2. A lei civil é também o acto de uma *vontade* superior que a promulga e impõe àqueles a quem tem direito de a impor.

3. O *fim* da lei civil é o bem comum.

4. As *condições* que deve reunir a lei civil são, as seguintes:

a) Deve ser *justa;* porque não pode estar em oposição com a lei moral sem deixar de merecer o nome de lei.

b) Deve *tender ao bem comum* da sociedade.

c) Deve ser *praticável*.

d) Deve ser *oportuna*.

e) Enfim, deve ser suficientemente *promulgada*.

ART. II. — **O poder judicial**

1. Uma vez promulgada a lei, deve aplicar-se aos casos particulares, quer se trate da repressão dos crimes ou delitos (justiça *penal)*, quer de compor litígios entre os cidadãos (justiça *civil)*. Daqui a necessidade de admitir na autoridade superior um poder especial para apreciar a culpabilidade dos acusados, interpretar a lei nos casos duvidosos, pronunciar as penas ditadas contra os que a infringem, e regular as desavenças entre os cidadãos: é o *poder judicial*.

Note-se que para não usurpar o ofício de legislador, o poder judicial deve interpretar a lei segundo o espírito com que foi feita;

pertence-lhe contudo suavizar, por meio de *atendendos* e *considerandos* apropriados, o que a aplicação literal do texto teria sem eles de demasiado brutal e às vezes de iníquo.

2. Distinguem-se na administração da justiça penal três ordens de funções diversas, e submetidas por isso mesmo a condições diferentes.

a) Primeiro instaurar o processo ao delinquente e reunir todos os elementos da acusação. — Tal é o ofício do *ministério público*.

b) Em seguida pronunciar-se sobre o próprio facto. — É a função do *tribunal* ou do *júri*.

c) Por fim, é mister aplicar a lei e pronunciar a sentença. — É o ofício do *magistrado* pròpriamente dito.

Entre as atribuições do poder judicial, a mais discutida é seguramente o *direito de punir;* importa por isso determinar-lhe bem o fundamento, a natureza e o objecto próprio.

O direito de punir

§ 1. — **A sua origem.** — O direito de punir tem evidentemente a mesma *origem* que o direito de mandar, de que é consequência necessária. Pertence, pois, de *direito natural* à autoridade civil.

§ 2. — **Teorias falsas ou incompletas sobre o fim do direito de punir.**

Os filósofos que não admitem que a autoridade vem de Deus pela própria natureza das coisas e antecedentemente à vontade humana, mas fazem derivar todo o direito e todo o poder da livre vontade dos homens, negam à sociedade o direito de punir. Vêem apenas na punição um acto de defesa da sociedade ou um expediente para impedir o crime. Ora a punição que fosse sòmente vindicativa, seria um acto de crueldade, proibido não só aos indivíduos mas também à sociedade; e o castigo, que tivesse por fim *sòmente* a utilidade, violaria os direitos da *pessoa humana*, que nunca pode ser tratada como simples *meio* para assegurar a ordem (1).

---

(1) Não se deve contudo confundir o direito de punir com o direito de legítima defesa, que de facto pertence ao indivíduo, mas que ele entrega à autoridade pública para ser exercido com mais eficácia e equidade pelos juízes e oficiais de justiça. — O direito de legítima defesa não supõe *autoridade* no que o exerce, nem *responsabilidade* naquele contra quem se exerce, visto que tanto nos defendemos dum animal como dum homem; e sobretudo só perdura *enquanto dura a agressão:* o que não se verifica no direito de punir. Engana-se pois Locke ao pretender que o direito de punir é a transformação do direito de legítima defesa, que os indivíduos confiam ao poder social, ao entrarem na sociedade.

§ 3. — Verdadeira doutrina acerca do fim do direito de punir.

Em que condições será legítimo o castigo social?

1. A primeira condição de todo o castigo, é ser justo. Com efeito, punir é acto essencialmente moral, que supõe autoridade em quem o exerce, responsabilidade e culpabilidade no criminoso, e além disso, certa proporcionalidade entre a pena infligida e a gravidade do crime ou do delito cometido.

A manutenção da ordem externa e a protecção dos direitos que constituem o fim essencial da sociedade, assinalam também a extensão e limites do direito de punir. O poder judicial não pode, pois, reprimir legìtimamente senão os actos que, violando as leis da sociedade, lhe comprometem a existência e com ela a ordem pública e o respeito dos direitos que tem obrigação de proteger.

Podemos portanto concluir que os dois fundamentos do direito de punir na sociedade são simultânea e indissolùvelmente a *justiça e a utilidade social*.

É só neste sentido que se devem entender as expressões: *justiça vindicativa*, *vindicta pública*, pelos quais muitas vezes se designa o exercício do direito de punir. O castigo que, para ser *justo*, deve atingir no culpado falta moral, constitui verdadeira *vingança* da ordem moral violada; mas, por outro lado, quando é infligido pela *autoridade civil*, só pode atingir a falta moral enquanto se relaciona com a ordem social.

2. A pena infligida pela justiça será tanto mais perfeita no seu género, quanto

a) mais exactamente *proporcionada* for à culpabilidade do delinquente,

b) e mais *eficaz* para defender a sociedade; e também quanto

c) mais plenamente *reparadora* do prejuízo causado pela falta,

d) mais *exemplar* para os que dela são testemunhas,

e) mais *tranquilizadora* para os bons, levando aos espíritos a segurança que o crime fizera perder,

f) mais *medicinal* por fim, quer dizer, mais apta para procurar, quanto o permitem as circunstâncias, a emenda dos próprios culpados (1).

---

(1) Muitos publicistas tomam daqui pé para contestar a legitimidade da *pena de morte*. Pretendem que semelhante pena *não repara* o dano causado; que de nenhum modo é *medicinal;* que tem além disso o defeito de não poder ser *graduada* conforme as responsabilidades tão diversas daqueles a quem se aplica. E concluem que a sociedade não pode arrogar-se o direito exorbitante de dar a morte a um homem.

Estes inconvenientes são seguramente graves; mas, além de serem mais ou menos inerentes a todo o castigo infligido pelos tribunais humanos, não bastam para pôr em dúvida a legitimidade da pena capital.

É certo, com efeito, que a sociedade tem o direito e o dever de se defender contra perturbadores da ordem pública; que há crimes particularmente monstruosos que ela não pode castigar eficazmente senão com a morte do culpado; que há paixões brutais e violentas que se não

ART. III. — O poder executivo

Outro direito essencial da soberania, que deriva dos dois primeiros, é o de assegurar a execução estrita das leis.

Compreende a função de promulgar as leis; de regulamentar a sua execução com *decretos*, *portarias* e *circulares;* de executar as sanções ditadas pelo poder judicial; de manter a ordem contra os inimigos internos; de vigiar pela defesa do território contra os inimigos de fora; de cobrar os impostos; de fazer executar os trabalhos necessários ou úteis para a prosperidade geral, etc. (1).

De todos estes direitos o mais temível é o *direito de guerra*. Sem entrar neste assunto em desenvolvimentos impróprios dum curso elementar, limitar-nos-emos a estabelecer alguns princípios.

O Direito de guerra

§ 1. — Natureza da guerra.

Em si a guerra é um mal, uma desordem, o mais cruel dos flagelos; é, como disse alguém, filha da justiça de Deus e da injustiça dos homens.

Mas por outro lado não é necessàriamente imoral, e crime de lesa-humanidade, como pretendem J. J. Rousseau, o abade de Saint-Pierre, Vítor Hugo, Tolstoi, a escola humanitária e os *pacifistas* modernos. Na realidade, pode ser legítima, e às vezes até necessária. Em suma, a guerra não é mais que o *direito de legítima defesa* aplicado à sociedade; por isso está sujeita às mesmas condições e às mesmas regras morais.

§ 2. — Condições da sua legitimidade. — 1. O direito de guerra, como o direito de legítima defesa de que é aplicação, só se pode exercer na ausência ou impotência das instituições internacionais constituídas pelo acordo dos povos civilizados em conformidade com o direito natural e com o fim de terminarem pacìficamente os conflitos.

---

podem conter senão com o temor do último suplício. Tem pois direito de recorrer a ele como a um meio supremo, mas absolutamente necessário à sua conservação. Não quer isto dizer a que necessidade seja pròpriamente a fonte do seu direito, mas essa necessidade, autoriza-a obriga-a a pô-lo em prática.

A única coisa que se pode concluir dos argumentos opostos, é que semelhante pena se deve reservar para os crimes mais atrozes: que se lhe deve suprimir tudo o que inùtilmente a agrava na esperança de que o progresso dos costumes permita a sua abolição sem perigo para a segurança pública.

(1) As disposições que toma o poder executivo, os regulamentos que faz para cumprir com o seu ofício, não são leis, mas sim *ordenações* ou *decretos*. As constituições modernas para reagir contra os abusos do parlamentarismo atribuem maior capacidade legislativa ao poder executivo por meio dos chamados «decretos-leis».

Uma vez que semelhante instituição existe e funciona, os chefes de estado têm o rigoroso dever moral de recorrer a ela; e, se bem que só lhe estejam submetidos por uma convenção livremente consentida, contudo não têm o direito de recorrer directamente à força; pela mesma razão que num estado regularmente constituído os particulares não possuem o direito de fazer justiça por si mesmos (¹).

2. Se a arbitragem internacional for impossível, ou se uma injustiça e súbita agressão a tornou ineficaz, a guerra poderá empreender-se por um motivo justo. Ora os motivos justos reduzem-se a dois:

a) Impedir pela força a violação de um direito essencial da sociedade: é o caso da *guerra defensiva.*

b) Reivindicar pela força o respeito de um direito lesado: é o caso de *guerra ofensiva.*

Portanto o simples interesse, a necessidade de se expandir ou de procurar saídas aos produtos nacionais, os desejos ambiciosos de conquista ou de vingança não são motivos legítimos de fazer guerra: *Non occides, non furaberis* «não matarás, não furtarás» foi dito tanto aos particulares como aos estados.

3. A guerra deve além disso ser *necessária*, quer dizer que antes de recorrer a ela, se devem esgotar todos os outros meios de conciliação.

4. A soma de bens que se esperam alcançar com a guerra, deve superar os males que se prevê ela acarretará. Actualmente, dados os terríveis meios de destruição das guerras modernas, mal se pode justificar uma guerra, sobretudo ofensiva, pois os danos ocasionados à própria nação superam em geral imensamente os bens que dela se poderiam seguir.

5. Devemos também lembrar-nos de que a guerra é meio, não fim, e que o único fim que se devem propor os beligerantes é o *restabelecimento da paz*. *Sic bellum suscipiatur*, diz Cícero, *ut nihil aliud quam pax quaesita videatur*, «se se fizer a guerra, seja sòmente para alcançar a paz». E S. Tomás: *Illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt*, «os que fazem as guerras justas, procuram a paz».

O objectivo, não é, pois, precisamente destruir, arruinar para sempre, aniquilar o adversário, mas só reduzi-lo à discrição, forçá-lo

---

(¹) Acrescente-se que o sonho de Leibniz era diminuir quanto possível os perigos da guerra, e terminar pacificamente as diferenças entre as nações cristãs pelo recurso à arbitragem da Igreja.

Ideia análoga, mas sem o recurso à Igreja, foi retomada pelos organizadores do tribunal de Haia, e pelos signatários do Pacto da Sociedade das Nações, e da Organização das Nações Unidas.

a concluir a paz. Pode-se, pois, definir a guerra: *A arte de forçar o governo inimigo a concluir uma paz justa.*

6. Finalmente, a guerra deve ser feita conforme o direito natural e o direito das gentes. Nem tudo é, pois, permitido na guerra, mas só o grau de violência necessário para atingir o que legìtimamente se tem em vista. O direito das gentes e a consciência pública condenaram sempre certos meios bárbaros, tais como o emprego de armas envenenadas, a morte dos prisioneiros, o incêndio das cidades não fortificadas, o envenenamento das fontes públicas, as violências contra cidadãos inofensivos, etc.

ART. IV. — O direito do estado em matéria de educação

Já falámos da *educação* enquanto é direito e dever dos pais para com os filhos. Importa agora precisar em que medida o estado tem o direito e o dever de educar.

§ 1. — **Princípio.** — O princípio que domina toda esta questão deduz-se do fim natural do estado que é *promover o bem comum.*

Deste princípio derivam-se imediatamente as seguintes regras gerais:

1. No que se relaciona com o bem comum, o estado tem o direito e o dever de *empreender* tudo quanto ultrapassa os meios dos particulares ou das sociedades privadas.

2. Em tudo o que interessa *imediatamente* ao bem comum, mas não excede o poder dos particulares ou das sociedades privadas, o direito e o dever do estado limita-se a estimular, a ajudar e a dirigir as iniciativas e os esforços dos particulares.

3. Finalmente, há funções que contribuem *imediatamente* para a prosperidade dos particulares, e só *indirectamente* concorrem para o bem geral. Nesta matéria, além da protecção dos direitos privados contra a injustiça, a missão directa do Estado é nula. Quando muito pode promovê-los indirectamente, melhorando as condições externas do seu livre exercício.

§ 2. — **Aplicação.** — É fácil fazer a aplicação destas regras gerais à educação dos filhos (¹).

1. Embora a educação da juventude contribua grandemente para o bem da nação, contudo faz parte dos direitos e dos deveres duma *sociedade natural anterior* e, no seu *domínio superior* ao estado, a saber, a *família.* A esta pertence este direito e incumbe

---

(¹) Não falamos, é claro, senão da educação dos *filhos.* Já se entende que o estado pode abrir e dirigir escolas especiais para a formação técnica dos seus próprios funcionários.

este dever; além disso a família, por si só é plenamente apta para o exercer (1).

2. É, pois, simplesmente absurdo sustentar com Danton a muitos comunistas que os *filhos pertencem ao Estado antes de pertencerem aos pais*. Os filhos pertencem primeiramente àqueles sem os quais não poderiam existir; só os pais possuem quanto se requer para os educarem como convém, a saber: a afeição mais terna e dedicada, a autoridade mais natural e mais sagrada e, acrescentamos, o interesse mais grave e directo no desempenho cabal deste dever.

Por outra parte, erigir a educação em serviço público, roubar os filhos à família para dá-los ao estado, é impor a este um fardo absolutamente superior às suas forças, e aviltar aquela aliviando-a das suas responsabilidades mais naturais, dos seus deveres mais imperiosos, e principalmente comprometer o futuro da própria criança que fica confiada à solicitude oficial, impessoal, e por vezes, sem afeição e sem convicção. Concluamos pois, que a educação é dever e direito essencial não do estado mas da família.

3. Quererá isto dizer que o estado possa e deva desinteressar-se da educação da juventude? De modo algum.

a) Em primeiro lugar, tem o direito incontestável de vigilância e fiscalização sobre a educação em tudo o que diz respeito à higiene, à moralidade e à segurança públicas.

b) Deve além disso, favorecê-la com todas as forças, fomentando o desenvolvimento das letras, das ciências e das artes.

c) Por fim, dadas as exigências do bem comum nas sociedades modernas, compreende-se que o Estado possa ser racionalmente levado a agir mais directamente sobre a difusão da instrução elmentar, por meio de leis escolares, que prescrevam um mínimo de estudos, deixando sempre aos pais plena liberdade para enviarem os filhos às escolas que quiserem, e subvencionando estas escolas conforme a sua natureza e o número de alunos.

---

(1) «Se algures existe um lar doméstico que seja teatro de graves violações dos direitos mútuos, o poder público tem o dever de intervir, dando a cada um o seu direito... Contudo a sua acção não pode ir mais além, porque a natureza proíbe-lhe ultrapassar esses limites. A autoridade paterna não pode ser abolida nem absorvida pelo Estado, porque a sua origem é idêntica à da vida humana. *Os filhos são parcelas dos pais;* são em certo modo o prolongamento da sua pessoa, e, para falar com mais rigor, não é imediatamente por si mesmos que se agregam e incorporam na sociedade civil, mas por intermédio da sociedade doméstica em que nasceram» (Leão XIII, Encíclica *Rerum novarum)*.

APÊNDICE

DEVERES DAS NAÇÕES COLONIZADORAS

A colonização, cada vez mais necessária à vida das grandes potências, não é *conquista*, nem *exploração;* P. Leroy-Beaulieu define-a: «A acção metódica dum povo organizado sobre outro povo cuja organização é defeituosa». Isto quer dizer que ela impõe ao colonizador deveres reais com relação aos indígenas cujas riquezas naturais utiliza, ou cuja administração assume, não como senhor absoluto, mas como *tutor* e *educador*.

I. — Respeitar os direitos naturais dos indigenas.

O primeiro dever das nações colonizadoras é respeitar os direitos naturais dos indígenas.

Quando Carlos V submetia parte da Europa e metade do Novo Mundo ao poderio espanhol, um teólogo dominicano de Salamanca, Francisco de Vitória (1480-1546), assentava com uma corajosa lealdade os princípios de direito internacional que regem a «colonização».

Sejam quais forem, dizia, os seus costumes privados, a sua irreligião, ou a sua inferioridade intelectual (aliás discutível), os não civilizados são proprietários legítimos dos territórios públicos ou particulares que ocupam. Seria, pois, injusto, apoderar-se deles fora das condições previstas pelas legislações nacionais e pelo direito das gentes em países civilizados.

Os povos civilizados só têm o direito e frequentemente o dever de suprir a insuficiência do poder público nesses países para proteger os direitos individuais dos indígenas e dos colonos: direito de viajar, residir, comerciar, apropriar-se das terras e riquezas naturais não ocupadas, pregar o Evangelho e admitir na Igreja novos cristãos sem entraves.

Deste modo os tratados de paz (1919-1920) transferiram para as potências aliadas as antigas colónias alemãs e certos territórios otomanos, não como possessão, mas com o simples mandato de as *administrar* durante um tempo mais ou menos longo, até que as populações tenham chegado a um grau de civilização suficiente para se governarem com plena independência.

II. — Exercer a missão civilizadora.

Como se vê, o *direito* de colonização funda-se no *dever* de fazer com que todos os homens participem da civilização e de assegurar a todos, sobretudo aos oprimidos, o livre exercício dos direitos individuais conferidos pela lei natural. *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.*

Esta missão colonizadora pode resumir-se deste modo:

1.º **Manter a ordem pública.**

O Estado colonizador deve prover à sábia regulamentação da *propriedade*, do *casamento*, do *comércio* e das contribuições para os encargos públicos; à protecção da liberdade humana e da liberdade de consciência; à protecção da mulher e da criança; à repressão das injustiças condenadas pela lei natural (escravatura, morte dos prisioneiros, antropofagia, sacrifícios humanos); e à protecção dos colonos, à sanção dos costumes e das leis locais conformes com a lei natural.

Este dever confere ao Estado colonizador o direito de empregar os meios necessários à manutenção da paz e da segurança (ocupação militar, deposição dos chefes insubmissos, restrição da autonomia do Estado indígena).

2.º **Assegurar o progresso social.**

a) Na ordem moral:

α) Ensinando aos não civilizados o respeito da dignidade humana e da lei natural. Impedindo que os colonos importem certos vícios e taras tais como o alcoolismo; — coibindo os vícios dos indígenas, por exemplo o uso do ópio (Cochinchina), em lugar de os favorecer, como já se fez.

β) Organizando a família, obstando assim ao despovoamento, que por exemplo em Angola e no Congo assume proporções inquietadoras.

γ) Multiplicando as obras de beneficiência: hospitais, higiene, amparo à infância, principalmente instrução e educação; introduzindo utensílios e métodos de trabalho modernos.

b) Na ordem económica. — Por meio de trabalhos que só o Estado ou companhias sustentadas por ele podem empreender: pôr ao alcance dos colonos e dos indígenas a livre disposição das forças naturais entre as quais tem o primeiro lugar o solo, as águas, as florestas, as pedreiras, as minas, via férrea, canais, irrigação, condução das águas, etc.

A valorização do solo, a repartição das pastagens, a distribuição dos meios de produção e de transporte, são condições que continuam a dominar a civilização.

3.º **Proteger e assegurar a educação religiosa.**

Para um estado cristão, a palavra de Cristo «Ide, ensinai todas as nações», impõe o dever de favorecer e proteger as *missões*. É o maior benefício que se pode levar aos infiéis, e também o meio mais poderoso de civilização; por isso todos os grandes colonizadores o compreenderam, quaisquer que fossem as suas crenças pessoais. Em todo o caso, sob pretexto de liberalismo, «ninguém deve procurar fazer muçulmanos os que o não são» (General Mangin).

CAPÍTULO V

DEVERES DO CIDADÃO PARA COM O ESTADO

De tudo quanto até aqui fica dito, deduz-se que o estado é uma pessoa moral que tem uma missão a cumprir, e por conseguinte, goza de certos direitos e está submetido a certos deveres. Ora esses direitos supõem necessàriamente nos cidadãos *deveres* correspondentes para com o estado. Tais são:

1. *Obediência às leis* e respeito às autoridades;

2. O dever de cooperar nos gastos públicos por meio do pagamento de *contribuições* ou *impostos;*

3. De concorrer para a defesa da pátria por meio do *serviço militar;*

4. Enfim, o dever de tomar parte na administração dos negócios, pelo *voto*, em conformidade com a constituição política.

ART. I. — **A obediência às leis**

1. O primeiro dos nossos deveres para com o estado, aquele a que se reduzem todos os outros, é a obrigação de obedecer à lei e às autoridades que mandam em nome dela, não só por temor das sanções penais, mas em consciência e por dever.

2. Tanto mais que a lei verdadeiramente justa é medida de interesse geral, imposta para bem dos subordinados. É sem dúvida freio, mas não obstáculo.

3. É verdade que todo o cidadão pode trabalhar para melhorar a lei, e nesse intuito, contanto que não saia das vias legais, tem o direito de persuadir aos seus concidadãos e de solicitar o seus concurso; mas enquanto ela existir e não for contrária à moral, deve-lhe obediência e respeito, assim como à autoridade donde emana.

4. Se pelo contrário sucedesse que a lei fosse injusta, é evidente que não se lhe deveria respeito nem obediência. Dois casos se podem apresentar na prática:

a) Ou a lei ordena actos contrários à moral, *intrìnsecamente maus*, e neste caso o dever rigoroso exige que não lhe obedeçamos;

b) Ou a lei lesa os particulares nos seus direitos *anteriores e superiores* aos do Estado, por exemplo na propriedade privada legìtimamente adquirida, no direito natural de associação, etc. — O dever de resistir será então menos estrito e a necessidade de evitar males maiores poderá desculpar a obediência à lei injusta ou até fazer dela um dever.

5. Há portanto casos em que podemos, e outros em que devemos opor à lei injusta uma resistência passiva. Haverá também outros em que será permitido e até louvável opor-lhe uma resistência *activa* e repelir pela violência física as tentativas feitas pelos agentes do poder para aplicar a lei?

Para resolver esta questão tão delicada, basta remontar ao princípio donde a lei hauriu a sua força obrigatória. Este princípio consiste nas *justas exigências do bem comum*. Segue-se daqui que uma lei, que viola as prescrições da moral, por não se apoiar já nas justas exigências do bem comum, perde toda a força obrigatória. Os cidadãos não têm então nenhum dever a seu respeito, e por conseguinte, possuem o direito de se opor à sua execução na medida em que a resistência não for mais prejudicial a seu bem particular e ao bem geral do que a tolerância da injustiça. «O regime tirânico, diz S. Tomas, não é justo, porque não se ordena ao bem comum, mas ao bem privado de quem governa. Por isso a perturbação de semelhante regime não é sedição, excepto no caso em que a perturbação produzida para depor o regime tirânico causasse maior dano ao público que o sofrido sob o poder desse regime. Neste caso o verdadeiro sedicioso é o tirano» (¹).

ART. II. — **Os impostos**

Outro dever essencial do cidadão para com o estado é concorrer com os *impostos* ou *contribuições* para as despesas públicas.

O imposto define-se: *A quota parte exigida aos diferentes membros da sociedade para ocorrer às despezas colectivas exigidas pelo funcionamento do estado.*

1. O estado está encarregado de manter a ordem externa e de proteger os direitos e as liberdades de todos. Ora o estado não tem outros recursos mais que os fornecidos pelos membros; tem, pois, o direito de exigir, e estes têm o estrito dever de pagar os impostos para retribuir estes serviços.

2. Mas, ainda que todos os membros da sociedade estão obrigados a contribuir para os encargos públicos, não se segue que todos o hajam de fazer na mesma proporção. Em princípio, cada um deve pagar um serviço na medida em que dele se aproveita.

3. Distinguem-se o imposto *directo*, chamado assim, porque é lançado directa e nominalmente sobre cada cidadão; e o imposto *indirecto* que, lançado sobre as mercadorias, só atinge *indirectamente* o cidadão que as compra: tais são os direitos de alfândega, barreiras, cobrança, etc.

ART. III. — **O serviço militar**

Além do dever de subsidiar as despesas públicas, o cidadão tem ainda o de concorrer para a defesa da pátria com o *serviço militar*.

1. Com efeito, a pátria tem inimigos externos e internos, e deve estar sempre em condições de poder resistir-lhe vitoriosamente. Ora não tem quem a proteja senão os seus filhos. Por isso é injustiça, ingratidão e cobardia procurar subtrair-se ao serviço militar pela fuga, mutilação ou simulação. Além disso, o sentimento patriótico é excelente auxílio para nos ajudar a cumprir corajosamente este dever por vezes heróico.

(¹) Summa theologica, IIª-IIªᵉ, Quaest 42, art. 2, ad 3.

2. A obrigação de servir a pátria, de concorrer para a sua prosperidade, grandeza e defesa com meios materiais ou espirituais, intelectuais ou morais, é absolutamente universal, e ninguém se lhe pode eximir sem crime. Quanto ao serviço militar pròpriamente dito, além da incapacidade de alguns, é forçoso admitir, para bem do país, que devem ser dispensados os que lhe prestam serviços mais relevantes e incompatíveis com o mister das armas. — Não nos esqueçamos de que num estado bem ordenado, a verdadeira igualdade não exige uniformidade, mas sim equivalência de serviços.

ART. IV. — **O voto**

1. Outro dever do cidadão para com o estado é tomar parte na gerência dos negócios públicos, se não directamente exercendo com probidade e dedicação os cargos públicos e as funções de que pode ser investido, ao menos indirectamente escolhendo os que hão-de desempenhar a missão legislativa ou administrativa; tal é o objecto do *voto*.

Actualmente os chefes de família ou os cidadãos que reunam certas condições de idade e de honradez fixadas pela constituição, têm direito de voto.

2. O voto é um dever que deve ser cumprido com inteligência, coragem e imparcialidade; cada eleitor está gravemente obrigado a eleger os que em consciência julga mais capazes de bem gerir os negócios públicos.

ART. V. — **A dedicação pela pátria**

Entende-se por dedicação patriótica a disposição em que devemos estar de fazer pela pátria todos os sacrifícios possíveis, de a servir não só dentro dos limites da lei e da justiça, mas também com amor e generosidade.

De feito, a pátria representa tudo o que no mundo nos é caro: o lar, o altar, os antepassados, o solo que nos viu nascer, as tradições, a história, etc.; ora tudo isso pode e deve ser amado apaixonadamente.

Contudo esta paixão, por mais ardente que seja, deve ser racional, para que não degenere num *fanatismo* egoísta e feroz, que tudo sacrifica ao interesse do próprio país, exaltando ridìculamente tudo quanto se faz na sua terra e desprezando quanto os outros fazem.

Tais são os deveres do cidadão para com o estado: é no seu cumprimento integral e fiel, e não em vãos protestos, que consiste o patriotismo; porque o verdadeiro amor mostra-se nas obras.

CAPÍTULO VI

A DEMOCRACIA

A democracia pode-se definir: *o governo do povo pelo povo.*

Os princípios constitutivos do estado democrático são:

a) Igualdade de todos os cidadãos perante a lei;

b) Participação de todos os cidadãos no governo pelo direito de sufrágio.

Nos países em que a população está disseminada por vastos territórios, a democracia reveste a forma representativa, isto é, o povo governa-se por meio de representantes que escolheu. Assim em Portugal, actualmente a soberania tem por órgãos, o Chefe de Estado, eleito por sete anos, a Assembleia Nacional, o Governo e os Tribunais.

Nas democracias, todos os *cidadãos* que possuem o direito de eleger os governantes ou de ser eles próprios eleitos, participam simultâneamente do poder e da obediência; porque ainda que estão sujeitos à lei, contribuem directa ou indirectamente para a fazer; nisto distingue-se do *súbdito* que obedece sem mandar, e do *senhor* que manda sem obedecer.

ART. I. — **Vantagens do regime democrático**

A democracia, legìtimamente constituída e praticada com equidade, realiza as condições de um bom governo.

1. Concede aos governados a maior parte das liberdades que são compatíveis com a ordem pública, e infunde-lhes em grau mais elevado o sentimento da sua dignidade e da sua responsabilidade.

2. Pelo facto de não admitir nenhuma distinção entre os cidadãos, a não ser a que provém do mérito pessoal, a todos concede a possibilidade de desempenhar as mais altas funções; e permite a cada um contribuir com o máximo do seu esforço para utilidade social.

— Esta é a razão porque muitos consideravam o regime democrático o último termo da evolução política dos povos, e a mais conveniente forma de governo para os povos adultos. Segundo Aristóteles, a forma democrática é a mais sólida de todas, porque nela domina a maioria, e a igualdade que se disfruta gera o amor da constituição que a proclama.

Seja o que for a respeito destas apreciações, o facto é que, no século XIX e primeiros anos do actual, todos os governos tenderam para a democracia. Vemos como as monarquias absolutas pouco a pouco se tornaram liberais e parlamentares, estas se transformaram em repúblicas, e as república tomaram formas cada vez mais democráticas pela extensão progressiva do direito de sufrágio (1).

ART. II. — **Perigos da democracia**

Observemos todavia que não basta decretar o sufrágio universal e conceder sùbitamente as liberdades para realizar de improviso obra perfeita. Porque nem todos os povos estão preparados para a democracia, nem todos podem suportar o peso da liberdade política; em todo o caso é necessário saber adaptá-lo ao temperamento do povo que o experimenta. O governo popular exige longa preparação, e os estados, que se apressaram demasiado, expuseram-se aos maiores perigos. É fácil compreendê-lo:

1. No regime democrático em que todas as forças individuais se podem exercer sem obstáculos, e onde os meios de repressão são menos enérgicos, a desordem tem fácil entrada e o vício encontra as mais temíveis facilidades de expansão.

2. Por outra parte, a possibilidade que todos têm de chegar a exercer os cargos públicos traz consigo o perigo de abrir a porta às ambições menos justificadas. Em lugar dos mais capazes e dos mais dignos apresenta-se a multidão, sempre medíocre e pretenciosa. À força de se repetir que todos podem chegar a tudo, cada um acaba por se persuadir de que é efectivamente idóneo para todos os empregos e digno de todas as honras; impelem-se, improvisam-se os homens, e a democracia é, conforme o dito famoso, *o reino das mediocridades* (2).

3. Tanto mais que nos países onde vigora o sufrágio universal, a quota parte de influência reservada a cada cidadão tem pouca importância. Daqui provém que as pessoas ilustradas, desgostosas de que o seu voto não tenha mais valor do que o do último dos cidadãos, conservam-se afastadas, deixando o campo livre aos violentos, aos intrigantes e aos incapazes.

4. Pouco aproveita que St. Mill diga que os interessados são os melhores juízes dos seus negócios. Há necessidades gerais, interesses superiores, morais, políticos e até económicos, que os indivíduos, tomados colectivamente, não podem sentir nem com-

---

(1) A. de Tocqueville via no progresso da democracia «o facto mais continuado, mais permanente e mais antigo que conhece a história».

(2) «Un des dangers de la démocratie, qui est cependant, en somme un progrès, c'est d'assurer le triomphe des médiocres, et mèmes des inférieurs. Un des périls du suffrage universel, c'est d'éliminer les capables et sincères, au profit des incapables et des fourbes» (A. Fouillée).

preender. Além disso, não se trata só do presente; ora a imprevidência é o defeito das multidões.

5. Finalmente, o grande escolho de todo o regime fundado no sufrágio popular, é a tentação de substituir a autoridade imprescritível do direito pela lei brutal do número, e de cair assim no pior dos despotismos, que é o das maiorias.

— É por isso que, se os excessos do despotismo foram a desgraça das sociedades antigas, os males das sociedades modernas vieram sobretudo do abuso da democracia.

ART. III. — **Condições de uma boa democracia**

Que condições se requerem para que a democracia realize o seu programa? Como poderá um povo preparar-se eficazmente para gozar da liberdade política?

Uma nação não é capaz de instituições livres, se não atingir um nível superior de modalidade.

1. Com efeito, numa democracia a ordem só é possível quando a consciência e a honestidade de cada um podem suprir o que falta de constrangimento externo.

2. Por outro lado, onde a justiça e as leis dependem de cada indivíduo, não há salvação possível, se a maioria não é honesta.

De feito, a participação de todos no governo do país, cria a cada um deveres proporcionados aos seus direitos, o primeiro dos quais é ter em vista, não o seu interesse particular, mas o bem geral. Ora para discernir o bem geral cada cidadão deve possuir um certo grau de inteligência; e para preferir o bem geral ao próprio necessita de virtude e abnegação, que os outros regimes não exigem senão de um número restrito de indivíduos (1).

«Não se requer, diz Montesquieu, muita probidade para que se possam manter os governos monárquicos ou os governos despóticos; a força das leis numa casa, o braço da autoridade sempre estendido no outro, regulam e mantêm tudo. Porém nos estados populares, exige-se um elemento a mais que é a virtude; requer-se que o cidadão saiba preferir a cada momento o interesse público ao seu próprio».

---

(1) Depois de ter saudado na revolução francesa a aurora da democracia, única forma definitiva segundo ele, das sociedades modernas, Vacherot acrescenta: «Mais tout est en péril si cette démocratie, non seulement n'est pas libre et intelligente, mais n'est pas en outre morale et religieuse» (Essais critiques — *Doctrine du Progrès*).

«Là où règne le suffrage universel, diz Laboulaye, il faut une élévation universelle des caractères, des esprits et des coeurs; autrement, il faut s'attendre à des calamités et à des ruines universelles».

«O sufrágio universal, dizia por sua vez Macaulay, pressupõe a educação política universal»; ajuntemos com Tolstoi: «e a moralidade universal».

Ora é difícil sabermos quando é que a maioria dos cidadãos atingiu este grau necessário de virtude moral e de dedicação pelos interesses públicos. Alguns chegam até a afirmar que há povos que nunca os poderão conseguir.

3. Devemos, pois, concluir que, embora teòricamente o regime democrático apresente vantagens, contudo como o valor das instituições depende em grande parte das qualidades dos povos que lhes estão sujeitos, quando um povo o abraça antes de estar preparado, expõe-se aos maiores perigos e desenganos.

4. A democracia, ao menos na forma «parlamentarista» que lhe imprimiram os idólogos da Revolução Francesa, revelou-se quase por toda a parte incapaz de promover a paz e a prosperidade das nações. Por isso, ensaiam-se em vários países novas formas de democracia, ou adaptam-se as antigas instituições. É ainda prematuro afirmar em que sentido se operará a evolução do governo das nações. Parece ser no sentido do predomínio do poder executivo, e na cada vez maior intervenção do estado na vida colectiva.

SECÇÃO QUARTA. — MORAL ECONÓMICA

Por *moral económica* entendemos a parte da moral social que trata dos nossos direitos e deveres no domínio das *riquezas*. Por isso pode-se definir: *A ciência da riqueza nas suas relações com a moralidade.*

É fácil ver portanto os estreitos laços que unem a moral económica com a economia política, que é a ciência da riqueza estudada em si mesma, e quanto importa fazer uma ideia exacta desta ciência e dos fenómenos que lhe servem de objecto, antes de tratarmos dos problemas morais que suscitam.

CAPÍTULO I

IDEIA GERAL DA ECONOMIA POLÍTICA

ART. I. — Objecto desta ciência

A *economia política* define-se: *A ciência que estuda o conjunto de normas e instituições destinadas a satisfazer, segundo um plano, as necessidades materiais humanas com meios limitados;* ou mais explìcitamente: *a ciência das leis que regem a produção, circulação, distribuição e consumo da riqueza.*

Primeiramente, que significa a *riqueza?*

1. Em sentido genérico, a palavra *riqueza* é sinónima de *bens*. Designa o conjunto das coisas *úteis* ao homem, isto é, que podem servir para satisfazer as suas necessidades.

Distinguem-se duas espécies de coisas úteis.

Umas são *gratuitas*, porque, pelo facto de existirem na natureza em quantidade ilimitada, estão ao alcance de todos e não podem ser *apropriadas* nem *permutadas;* tais são a água, o ar, o calor solar, etc. Não constituem o objecto da economia.

As outras, por serem limitadas e exigirem ordinàriamente certo trabalho para a sua produção, possuem valor comercial; são *custosas*, *apropriáveis*, *comutáveis*. Formam o objecto próprio da economia política.

Pode, pois, definir-se a riqueza no sentido económico: *todas as coisas úteis susceptíveis de serem permutadas.*

2. As leis, que a economia política procura determinar, são *reais* e experimentalmente comprovadas e, segundo elas, se produz, circula e se consome a riqueza. A economia política é, pois, ciência indutiva, relacionada com o grupo das ciência sociais.

Contudo a verificação destas leis inspira naturalmente o desejo de colhermos vantagens para a boa administração e desenvolvimento da riqueza pública. Daí certo número de conclusões *práticas*, que se referem de modo especial aos administradores e estadistas.

ART. II. — **Divisões da economia política**

As principais divisões desta ciência estão indicadas na definição que demos: *Produção*, *circulação*, *distribuição* e *consumo* da riqueza.

§ 1. — **Produção da riqueza.**

1. Produzir riqueza é criar, não substância mas *utilidade*. Por outras palavras, é tornar útil uma coisa que o não era, ou mais útil uma coisa que o era menos, quer modificando-a para a adaptar às necessidades, quer pondo-a ao alcance do consumidor.

Notemos que a economia política não tem por objecto ensinar estas diversas maneiras de produzir a riqueza. Limita-se a estudar as *leis gerais* que presidem a toda a espécie de produção.

2. A produção supõe mais ou menos o concurso de três agentes:

a) A *matéria*, a terra, ou em geral a natureza com os seus elementos, leis e forças.

b) O *trabalho* do homem, que actua sobre esta matéria para a modificar ou deslocar.

c) O *capital*, que fornece ao homem os instrumentos e recursos de que precisa para elaborar a matéria.

3. O erro dos *fisiocratas* consistia em ver na terra o único agente de produção, e por conseguinte, na agricultura a única fonte de riqueza [1].

É fácil convencermo-nos de que o principal agente de produção é o trabalho humano, como mostrou Ad. Smith. Com efeito, se num relógio, por exemplo, ou num pedaço de pão, se retirassem com o pensamento todos os trabalhos aplicados sucessivamente a esses objectos, que ficaria? Um pouco de mineral no seio da terra, algumas hastes de gramíneas bravas num deserto; tal é na realidade o trabalho da natureza deixada a si mesma.

§ 2. — Circulação da riqueza.

Se cada homem consumisse quanto produz, a circulação seria nula; mas a riqueza é geralmente consumida por quem a não produziu; um faz uma coisa, outro outra, trocam-se ou repartem-se. Este movimento geral das riquezas que passam de mão em mão na sociedade, desde o primeiro produtor até ao último consumidor, constitui o que se chama *circulação*. Nesta segunda parte a economia estuda as questões importantíssimas da *permuta*, do *valor*, da *moeda*, do *crédito*, dos *bancos*, etc.

§ 3. — Distribuição da riqueza.

Por distribuição da riqueza entende-se o método de repartição segundo o qual os produtores dividem entre si os lucros.

Ora já vimos, que os três factores da riqueza são a terra, o trabalho e o capital; é justo portanto que a riqueza produzida se distribua pelo proprietário, pelo trabalhador e pelo capitalista, conforme a parte que tomou cada um na produção.

Quase sempre, sobretudo na indústria, os três elementos da produção são fornecidos por pessoas diferentes, entre as quais se há-de repartir a riqueza produzida.

a) A remuneração devida ao proprietário predial que fornece a *terra*, chama-se *renda*.

b) A remuneração devida ao operário que fornece o seu *trabalho*, chama-se *salário* ou *ordenado*, quando é fixa e paga de antemão; *benefício* ou *lucro*, quando é variável, e recebida depois de a riqueza ter sido realizada, e quando já os outros produtores receberam a sua parte.

c) Enfim, a parte devida a quem fornece os *capitais* chama-se em geral *renda;* mais pròpriamente *aluguer*, quando se trata de

---

(1) Este erro diametralmente oposto ao de Ricardo e de Carl Marx, que não admitem outro agente de produção além do *trabalho*, e reivindicam por conseguinte só para o trabalhador a totalidade da riqueza produzida.

capital fixo, como edifícios, máquinas, etc., o *interesse* ou *juro*, quando se trata de capital que circula, como o dinheiro.

§ 4. — **Consumo da riqueza.**

O consumo constitui o termo da evolução económica, como a produção é o seu ponto de partida.

A palavra *consumir* em economia significa simplesmente que se *faz uso de uma coisa;* por isso tanto se aplica à casa que se habita à roupa que se veste, ao cavalo que se monta, como ao pão que se come ou ao carvão que se queima.

1. Há duas espécies de consumo: o consumo *produtivo* e o consumo *improdutivo*.

a) O primeiro só faz desaparecer um produto para obter com ele outro de maior valor, como sucede com o carvão que se queima nas máquinas.

b) O consumo é *improdutivo*, quando se limita à satisfação duma necessidade, sem originar novo produto. Tais são as despesas de recreio, etc.

Importa distinguir os consumos improdutivos *necessários* dos *supérfluos* que constituem um verdadeiro desbarate. É o caso do *luxo*. Leroy-Beaulieu define-o: *A parte do supérfluo que ultrapassa o que a generosidade dos habitantes dum país considera como essencial, não só às necessidades da existência, mas também ao conforto e decência da vida* (tendo em conta, já se entende, a posição social do consumidor).

2. Há ainda os consumos *privados* e os *públicos*, conforme são feitos pelos particulares e pelas famílias, ou pelo estado para retribuir os serviços de interesse geral. Com estes últimos está relacionada a questão dos *impostos* e *empréstimos* destinados a fonrnecer ao estado as receitas necessárias para ocorrer às suas despesas.

Depois desta rápida vista geral estudemos a questão dos direitos e deveres que provêm dos fenómenos económicos, em particular do *trabalho* e do *capital* e muito especialmente da *propriedade*.

Diremos primeiro uma palavra acerca das estreitas relações que unem a economia à moral e justificam o títilo de *Moral económica*.

CAPÍTULO II

RELAÇÕES ENTRE A MORAL E A ECONOMIA

A moral estuda a *justiça*, a economia a *utilidade;* ora nós sabemos que existem laços estreitos e indissolúveis entre estas duas noções; podemos, pois, concluir a *priori* que as ciências, que delas se ocupam, têm entre si numerosos pontos de contacto e, por conseguinte, são chamadas a prestarem-se mútuo apoio.

ART. I. — **A moral é útil à economia**

A economia é a ciência das leis segundo as quais a riqueza se produz, circula, se distribui e se consome: em cada um destes pontos achamo-la em contacto contínuo com a moral.

§ 1. — **Utilidade da moral na produção da riqueza.**
1. Os dois factores humanos da produção são o trabalho e o capital; ora, o trabalho para ser fecundo supõe, além das forças do corpo e da inteligência, energia, coragem, perseverança, isto é, certa soma de virtude e de moralidade. E de facto, uma lei frequentemente comprovada, mostra que a virtude produz e arrecada, e o vício dispende e malbarata.

2. O que torna o trabalho produtivo é o capital; ora o que funda o capital é a economia, e a economia supõe a temperança e a previdência, isto é, a virtude, a moralidade. Com razão se disse que a economia é filha da prudência, irmã da temperança. Sem virtude, o trabalhador sucumbe à tentação do gozo imediato. Pelo contrário, o virtuoso reserva tudo o que não é necessário actualmente, para constituir um capital que duplicará a fecundidade do trabalho futuro.

§ 2. — **Função da moral na distribuição da riqueza**
Uma vez criada a riqueza é preciso *distribuí-la*, isto é, reparti-la pelos que concorrem para a sua produção.

1. É evidente que neste ponto o respeito da propriedade, o espírito de justiça e de equidade são indispensáveis para dar a cada um a sua parte legítima.

2. Diz-se geralmente que a caridade não tem lugar na economia; mais ainda, pretende-se que é econòmicamente funesta, que transforma em consumo estéril o dinheiro que se poderia poupar e converter em capital produtivo.

— Nada mais falso.

A caridade apesar de não ser interesseira é sumamente útil. Não esqueçamos com efeito que a primeira condição do trabalho fecundo e da prosperidade económica é a paz, a segurança da propriedade, a confiança recíproca dos que sentem necessidades mútuas. Ora é a caridade que, temperando o que a estrita justiça pode julgar demasiado rigoroso e às vezes até odioso, contribui para aproximar as classes, para reconciliar o pobre com o rico, o salário com o capital, que alguns economistas, erradamente sem dúvida, mas não sem alguma perigosa aparência de verdade, gostam de nos apresentar como inimigos irreconciliáveis.

§ 3. — A moral e a circulação da riqueza.

Compreende-se fàcilmente que a *circulação* da riqueza supõe a confiança mútua que dá crédito e segurança aos intercâmbios. Ora o que origina a confiança é a boa fé, o respeito à palavra dada, a fidelidade aos compromissos tomados, a honestidade, a probidade, numa palavra, a moralidade.

§ 4. — Influência da moral no consumo da riqueza.

A questão capital em economia é certamente o *consumo* da riqueza. É verdade que o oferecimento pode acidentalmente solicitar o consumidor: ordinàriamente porém é o consumo que provoca e regula a produção, porque, se o produto nocivo e imoral não fosse procurado, depressa cessariam de o preparar.

1. O verdadeiro meio de regular a produção e imprimir a toda a indústria a sua genuína direcção, está pois em ordenar, conter e reformar os nossos apetites e tendências. Ora é essa precisamente a missão e o objecto da moral.

Todo o sistema económico que se inspira nestes princípios e se conforma com estas regras, é valioso auxiliar e poderoso instrumento de progresso moral; tudo o que as viola ou despreza não pode deixar de ser excitação ao mal e à corrupção, porque favorece a ociosidade, a vaidade, as extravagâncias do luxo e o gosto dos prazeres nocivos.

2. Como é fácil de ver, os dois grandes princípios que são por assim dizer o *alfa* e o *ómega*, o princípio e o fim da ciência económica, a saber: a necessidade de trabalhar com energia e consumir ou usar com moderação, são fornecidos pela moral. Podemos, pois, concluir que toda a economia se apoia sobre a moral.

Acrescentemos que estas conclusões recebem da experiência e dos factos a mais brilhante confirmação. «O estudo metódico das sociedades europeias, diz Le Play, ensinou-me que as condições essenciais da prosperidade estão em relação perfeita com a energia e a pureza dos costumes».

Estas relações porém são recíprocas, porque a economia presta também à moral relevantes serviços.

ART. II. — **A economia é útil à moral**

§ 1. — **A economia e a moral não se opõem.**

À primeira vista parece que estas duas ciências deviam ser antagónicas. De facto, não é verdade que a riqueza produz o luxo, a moleza, a ociosidade, e com elas a impotência e a decadência?

Não, a análise séria dos factos diz outra coisa. Sem dúvida a riqueza permite a satisfação das piores paixões, mas devemos reconhecer também que ela é no mundo poderoso auxiliar do bem.

1. E em primeiro lugar, a economia política eleva o nível do bem-estar, generaliza o mais possível a abundância, e por conseguinte, assegura à maior parte dos homens os recursos e as facilidades necessárias para se aplicarem ao desenvolvimento das faculdades superiores, colocando-os nas condições de liberdade e independência mais favoráveis à vida moral e à virtude.

2. Por outra parte, é certo que o bem-estar protege os homens contra muitas tentações a que dificilmente resiste a virtude ordinária; o excesso de riqueza tem perigos, mas a pobreza extrema também não os tem menores.

Por isso o primeiro efeito moral do bem-estar é geralmente elevar o homem a seus próprios olhos, ensiná-lo a respeitar-se a si mesmo e a proceder rectamente. «A família, escreveu Michelet, que de assalariada subiu a proprietária, respeita-se, eleva-se na própria estima, e transforma-se; recolhe da sua terra frutos de virtude».

§ 2. — **A economia confirma os ensinamentos da moral.**

Além desta utilidade prática, a economia presta ainda à moral o valioso auxílio de confirmar experimentalmente e em nome do interesse bem entendido muitas verdades que a moral proclama em nome do dever.

1. Assim, a moral condena o vício como degradante; por sua vez, a economia reprova-o como ruinoso; a primeira vê na virtude a tendência para o nosso fim, e a realização do ideal da nossa natureza; a segunda considera-a como condição primária de toda a produção; demonstra que a maior força, a primeira riqueza neste mundo é o homem, mas o homem probo, enérgico e sóbrio, numa palavra, o homem virtuoso.

2. A moral condena a escravatura como directamente contrária à dignidade humana; a economia condena-a ainda sob o ponto de vista do interesse, mostrando com factos como o trabalho livre sobreleva em produtibilidade o trabalho escravo.

3. A moral prova que o homem é naturalmente sociável, que a vida em sociedade é de direito natural, e verdadeira obrigação; a economia vê na associação e na cooperação a fonte principal da fecundidade do trabalho.

4. A moral prova que o regime da propriedade privada é o único conforme com a razão e com as nossas inclinações mais pronunciadas. O economista demonstra com números que o comunismo não é, com efeito, mais que a *miséria geral* e a igualdade dos que morrem de fome; comprova que o apego do lavrador à própria terra lhe decuplica a fecundidade, e que a terra vale em geral o que vale o homem que a cultiva.

5. A razão e o sentimento revoltam-se ao ouvir dizer que a guerra é um bem e até a condição do progresso. Demonstra a economia que tirar ao solo cem mil trabalhadores, é tirar-lhe o meio de nutrir um milhão de homens.

Como vemos, trata-se da mesma causa julgada em dois tribunais e resolvida no mesmo sentido em nome da utilidade e da honestidade. Esta harmonia tranquiliza o espírito, mostrando até à evidência, que a questão social, que hoje infunde tantos receios, não será resolvida satisfatória e definitivamente senão pela moral.

CAPÍTULO III

O TRABALHO

ART. I. — A lei do trabalho

Em geral, trabalhar consiste em aplicar a actividade própria a qualquer obra útil.

O trabalho é a condição indispensável do desenvolvimento físico, intelectual e moral. Todos os membros do corpo, e todas as faculdades do espírito se tornam livres e se fortificam pelo exercício; definham e se atrofiam com a inacção. Aumentando-nos a energia, fortificando-nos para as lutas, e habituando-nos a triunfar dos obstáculos, o trabalho predispõe-nos para a virtude.

O homem tem obrigação de prover à conservação da vida e ao desenvolvimento das suas faculdades por meio do trabalho, e por conseguinte, possui o direito correspondente.

1. O direito de trabalhar compreende o direito de escolher livremente a profissão que mais lhe convém, o direito de a exercer

onde julgar mais conveniente e de se associar com quem quiser, para que este trabalho seja mais fecundo, tudo dentro dos limites impostos pelo bem comum.

2. Não devemos contudo confundir, como faz o socialismo, o direito de trabalhar com um suposto *direito ao trabalho*, em virtude do qual a sociedade seria obrigada a fornecer a cada um trabalho proporcionado às suas forças, como também os instrumentos e capitais necessários para o efectuar. Efectivamente, fornecer e retribuir um trabalho de que se não aufere utilidade nenhuma, poderá ser nalguns casos obrigação de caridade, mas não constituirá nunca dever de justiça correspondente a um direito rigorosamente exigível. Por isso a função do Estado consiste, salvas raras excepções, não em prover directamente às necessidades dos cidadãos, mas em promover a boa organização da sociedade, de modo que todos possam encontrar meios de vida.

3. O trabalho é, para o homem, direito estrito e sobretudo dever, não só individual, mas ainda social, proveniente da obrigação que cada um tem de ser útil à sociedade de que faz parte.

Esquecem-no com facilidade os que, favorecidos da fortuna, vivem na ociosidade, sob pretexto de que têm, como eles dizem, meios para viver sem trabalhar. Não, todos nós somos membros da sociedade; recebemos dela todos os dias inúmeros serviços: a equidade mais vulgar obriga-nos a retribuir-lhos, segundo as aptidões e os meios de que dispomos. Que é uma sociedade, senão solidariedade e troca de serviços?

ART. II. — **Diversas espécies de trabalho**

§ 1. — Classificação das diversas espécies de trabalho. A economia política classifica o trabalho humano de maneiras diversas.

1. Debaixo do ponto de vista do *objecto*, distinguem-se cinco espécies de trabalho:

a) A actividade ou trabalho *agrícola* põe em acção as forças e os recursos da natureza viva para dela obter as matérias úteis.

b) A indústria *extractiva* tira da terra, das águas, ou dos bosques, numerosas riquezas, sem as modificar.

c) A indústria *manufactureira*, ou *indústria* pròpriamente dita, transforma as matérias primas, a fim de as acomodar às necessidades do homem.

d) A actividade *comercial* contenta-se com pôr as coisas úteis ao alcance do consumidor, reunindo-as no mesmo lugar, ou reservando-as para o tempo em que serão mais úteis.

e) A indústria dos *transportes* limita-se a deslocar quer as riquezas produzidas até junto dos consumidores, quer os próprios consumidores até aos objectos.

f) A estas cinco actividades ou espécies de trabalho ajunta-se ordinàriamente outra que compreende os serviços *imateriais* que prestam os médicos, professores, escritores, músicos, funcionários e em geral as profissões chamadas liberais.

2. Podem-se também classificar os trabalhos segundo as *faculdades* que eles põem principalmente em acção. Assim, nas indústrias enumeradas acima, distinguir-se-á:

a) O trabalho *intelectual* ou de *invenção*, como o dos engenheiros, arquitectos, agrónomos, etc.

b) O trabalho *manual* ou de *execução*, que é o do operário pròpriamente dito: pedreiros, jornaleiros, condutores, caixeiros, etc.

c) Finalmente, um trabalho misto de *organização* e de *aplicação* que serve de intermediário entre o primeiro e o segundo; é o dos empreiteiros, dos caseiros, etc.

§ 2. — O trabalho intelectual e o trabalho manual.

Alguns *colectivistas* consideram os homens de estudo como ociosos, seres econòmicamente estéreis, parasitas da sociedade.

Nada mais falso. O trabalho do espírito é incomparàvelmente mais fecundo do que o trabalho manual, e este tira do primeiro o seu maior valor. Pode-se dizer que todo o operário, que trabalha com o carrinho de mão, tem um colaborador que faz pelo menos a terça parte do trabalho; é o inventor.

O trabalho imaterial está fatalmente limitado tanto no tempo como no espaço: morre com o braço que o executa; o trabalho do espírito participa dalgum modo da universalidade da razão e dos seus princípios.

Contudo estas duas ordens de trabalho necessitam uma da outra, e nada podem fazer sem mútuo apoio. Para serem fecundos na indústria, a cabeça e o braço devem andar unidos, como na ciência a ideia e o facto, como na arte o ideal e a forma sensível.

ART. III. — Fecundidade do trabalho

§ 1. — Condições. — As condições mais favoráveis à *fecundidade* do trabalho, seja ele qual for, são: a *liberdade*, a *associação* e a *divisão*.

1. Em primeiro lugar, o trabalho deve ser *livre*, quer dizer, cada um deve ser senhor:

a) De escolher livremente a profissão e género de trabalho mais conforme com os seus gostos e aptidões;

b) De estabelecer a sede da indústria onde o julgar conveniente, dentro de certos limites impostos pelo bem comum;

c) De empregar finalmente os processos de fabrico que julga mais vantajosos, mas que não sejam nocivos ao bem dos trabalhadores ou da sociedade.

Por outras palavras, a escravatura, a servidão, o regime do monopólio e das corporações exclusivistas e hereditárias, como algumas da idade média, são, em geral, prejudiciais à fecundidade do trabalho.

O bem comum, sobretudo em circunstâncias anormais, pode exigir restrições a estas liberdades. Como o homem vive em sociedade, não pode atender sòmente ao seu bem pessoal, mas tem de olhar para o bem geral.

2. Para ser fecundo, o trabalho deve ser *associado*, isto é, os trabalhadores devem unir as suas forças, a sua inteligência e os seus capitais.

Observa-se, com efeito, que na maioria dos casos o trabalho combinado de dez ou vinte homens associados é mais produtivo que o trabalho adicionado do mesmo número de homens, actuando separadamente, porque, pelo facto de ser necessária certa quantidade de força para produzir um dado efeito, não se segue de modo nenhum que qualquer fracção dessa força deva produzir uma fracção proporcional do efeito.

3. Finalmente, a última condição que, junta à precedente, decuplica e centuplica a fecundidade do trabalho é o ser *dividido*. Esta questão precisa de maior desenvolvimento.

§ 2. — **Divisão do trabalho.** — A divisão do trabalho constitui um verdadeiro *método* de produção rápida e fecunda, que abrange três progressos:

a) Decompor o trabalho complexo num certo número de operações elementares;

b) Fazer executar essas operações por uma categoria especial de operários;

c) Enfim, reunir os produtos parciais para com eles constituir o produto total e definitivo.

Como se vê, é a análise e a síntese aplicadas à produção; nisso consiste o grande segredo do progresso industrial, e científico.

1. Quanto tempo não precisaria um artífice isolado para fabricar um só relógio? Necessitaria talvez da vida inteira; pelo contrário, dividindo o trabalho nas múltiplas operações que compreende a arte da relojoaria, chegamos ao resultado e à modicidade dos preços que conhecemos.

2. Podem-se apontar várias causas do aumento da produção devido à divisão do trabalho.

a) Cada operário, precisamente em virtude da especialidade restrita a que se circunscreve, adquire maior destreza em executar o trabalho que lhe é assinalado; trabalham mais depressa e com mais perfeição.

b) Repetindo continùamente a mesma operação, o artista ganha todo o tempo e toda a força que perderia a mudar constantemente de trabalho, de instrumentos e de posição, a *por-se em acção*, etc. *(Sistema Taylor).*

c) A divisão do trabalho permite também empregar sòmente as melhores forças e aptidões do operário.

d) Ajuntemos que, pela decomposição do trabalho complexo em operações mais simples, podemos mais fàcilmente substituir o trabalho das máquinas ao trabalho do homem, e com isso multiplicar a produção indefinidamente.

CAPÍTULO IV

ECONOMIA E CAPITAL

ART. I. — Natureza do capital e da economia

1. Como dissemos, o trabalho humano só é fecundo quando se lhe ajunta um auxiliar indispensável que é o *capital.* Efectivamente, para produzir vinho ou trigo, não basta que o cultivador possua o campo e tenha braços; precisa de semente, de instrumentos, de gado, de casa, etc., numa palavra, de tudo o que constitui o *capital.*

Podemos defini-lo: *Um bem económico que tem por fim a produção duma riqueza nova.* — Muitas vezes será o fruto dum trabalho anterior *economizado* em vista da produção.

2. Mas que se deve entender por produto economizado, e que é **economia?**

Economia é a conservação calculada de certos objectos úteis, para o tempo em que hão-de ter maior utilidade, quer pelo melhoramento, quer pela multiplicação.

É evidente a relação que existe entre estes três termos *riqueza, economia* e *capital.* Tudo o que é *útil* e *permutável* é *riqueza;* toda a riqueza conservada para o tempo em que será *mais útil*, constitui *economia;* e toda a economia feita com o fim da *produção* é *capital.*

ART. II. — **Harmonia entre o trabalho e o capital**

Representa-se às vezes o capital como inimigo natural do trabalho. Há poucos erros económicos tão funestos e grosseiros como este.

O trabalho e o capital supõem-se e reclamam-se mùtuamente; derivam um do outro, não podem viver separados; e conservam-se e desenvolvem-se pelo auxílio mútuo que se dão.

1. Primeiramente o capital e o trabalho derivam um do outro; porque, se o capital não é, em suma, senão o trabalho acumulado, pode-se dizer também que o trabalho não é senão o capital posto em acção.

2. Daqui se conclui o que se deve pensar da teoria socialista de Carl Marx, a qual considera o capital como «trabalho não pago», isto é, injustiça manifesta, roubo feito ao trabalhador. Este erro grosseiro provém de que o socialismo, desconhecendo a influência do capital, não admite outro agente de produção, além do trabalho, e *por conseguinte*, pretende *que é ao trabalhador* que deve lògicamente pertencer a totalidade da riqueza produzida.

3. Nem por isso é menos certo, poderá dizer-se, que, quanto maior for a parte reservada ao capital, mais reduzida será a do trabalhador. O salário do operário está, pois, na razão inversa do crédito dos capitais: daqui deriva o antagonismo irremediável que os divide e opõe.

— É outro erro; na realidade o trabalho e o capital desenvolvem-se paralelamente e a sua remuneração respectiva sobe ou baixa sincrònicamente. É fácil compreendê-lo.

Quanto mais abundantes forem os capitais, tanto mais estimularão o seu emprego por meio do trabalho, e consequentemente, tanto mais serão procurados os trabalhadores; estes portanto ficam em estado de porem condições e de exigirem salário mais elevado. Pelo contrário, quando os capitais escasseiam, o trabalho diminui e o operário vê-se condenado à inactividade, a não ser que se resigne a trabalhar por um salário inferior para não morrer de fome. Cobden formulou esta lei de modo pitoresco: *Quando dois patrões correm atrás dum operário, sobem os salários; quando dois operários correm atrás dum patrão, os salários baixam.*

O trabalho e o capital não são pois, como erradamente se afirma, dois inimigos, mas dois irmãos que não podem viver nem prosperar separadamente.

Não obstante, como já demonstrámos, ainda que o trabalho e o capital sejam por natureza ìntimamente solidários, contudo os seus interesses estarão de facto sempre de harmonia? E no caso contrário, quais serão os melhores meios de os conciliar? — Responderemos a estas duas perguntas nos dois capítulos seguintes que tratam da *questão social*.

CAPÍTULO V

A QUESTÃO SOCIAL. — LIBERALISMO E SOCIALISMO

No sentido primitivo e etimológico, entende-se por *questão social* toda a questão relativa aos elementos essenciais da sociedade, abstraindo da sua organização política, como são a autoridade, a família, a educação, a religião, as finanças, etc.

Em nossos dias, reserva-se este nome especialmente aos problemas económicos e morais que surgem com a actual organização do trabalho, do capital e das suas relações.

Assim, para citar um exemplo, a desigualdade crescente de fortunas e condições que tanto atrai a atenção, e que permite a uns viver sem trabalhar, quando outros, em muito maior número, mal conseguem viver à força de trabalho e de privações, leva-nos naturalmente a perguntar se a organização económica, origem de semelhante estado de coisas, está conforme com as regras da justiça e da moral; se a liberdade e a dignidade são suficientemente salvaguardadas; se não há aqui verdadeira exploração do homem pelo homem. Tal é, em duas palavras, o problema particularmente angustioso que hoje se apresenta com o nome de *questão social*. — Como resolvê-lo?

ART. I. — **Solução da escola liberal**

A primeira resposta é a da escola liberal que *nega a existência do problema*. Sustenta que as leis económicas, tais como a lei da oferta e da procura ou da livre concorrência, sendo por sua natureza tão necessária como as leis físicas e biológicas, não podem ser modificadas. Tanto mais que, acrescentam, são boas em si, visto garantirem a liberdade das transacções e assegurarem o progresso económico. A conclusão dos partidários desta escola é que a questão social não existe, e que é preciso aceitar a situação como ela é. *Deixa correr e deixar passar*, tal é a sua divisa.

ART. II. — **Solução socialista**

1. Outra opinião, diametralmente oposta à da escola liberal, afirma que a organização económica actual, longe de ser a expressão de leis naturais e imutáveis, é obra do egoísmo e da violência que a estabeleceram para proveito de alguns privilegiados; por conseguinte é radicalmente má e, como tal, deve ser abolida e substituída por uma organização nova, plenamente conforme com a justiça, para o bem comum. É a teoria socialista revolucionária.

2. Como já vimos, o primeiro erro do socialismo, de qualquer forma ou denominação que seja, consiste em tender para um ideal quimérico, pretendendo formar um estado social sem desigualdades e sem sofrimentos, quer dizer, uma espécie de paraíso na terra onde todos, sob a tutela do Estado, vivam perfeitamente felizes. O mais que podemos esperar neste mundo é diminuir esses males e atenuá-los o mais possível tornando a pobreza menos extrema e geral, o trabalho menos penoso e embrutecedor, e o sofrimento menos cruel e desolador; numa palavra, realizar uma distribuição mais equitativa dos encargos e tornar os homens mais compassivos.

3. Por isso as soluções socialistas em vez de remediarem o mal como vãmente se ufanam de ter conseguido não fizeram senão agravá-lo mais, ajuntando às ruinas económicas as ruínas morais, mil vezes mais desastrosas.

4. Sem dúvida é útil, e muitas vezes até necessária, certa intervenção do estado na organização económica; por conseguinte, se é erro entregar todos os negócios aos cuidados do estado, como querem so socialistas, não o é menor também rejeitar *a priori* o seu concurso. Como dissemos (veja-se a pág. 614 e seg.: *missão do estado)*, a sua primeira obrigação é garantir a cada cidadão o livre exercício dos seus direitos, protegendo-o contra todas as formas de injustiça e de exploração; em seguida contribuir positivamente para a prosperidade comum, não usurpando, é claro, a actividade que deve ser deixada às iniciativas particulares, ou contrariando -a com medidas vexatórias, mas fomentando-a e vindo em seu auxílio, quando forem notòriamente insuficientes.

Contudo o menor erro da parte do estado, quando se torna geral, pode originar as mais graves consequências; porque a sua acção, pelo facto de ser geral e naturalmente constrangedora, está sempre mais ou menos exposta a degenerar em tirania.

Entre a quimera da transformação total e imediata das instituições económicas e o optimismo injustificável do liberalismo, existe uma terceira escola que, reconhecendo a urgência de algumas reformas, sabe contudo precaver-se contra o exagero e a utopia. Primeiramente, diz ela, os factos demonstram claramente que a presente organização do trabalho não está isenta de censuras. Por outro lado, ninguém poderá provar que ela é fatal e imutável. Sem dúvida as instituições sociais não são criações artificiais e arbitrárias do capricho dos homens, mas também não são resultado necessário de leis eternas. Na realidade, provêm de algumas necessidades e factos contingentes, e evolucionam para bem ou para o mal conforme a pressão dos acontecimentos e das situações, mas com a expressa restrição de que pertence à nossa compreensão das coisas, à nossa razão, à nossa consciência e aos nossos esforços orientar essa evolução no sentido duma justiça cada vez mais completa e mais humana. A escola moderada e racional, insurge-se igualmente contra o liberalismo, que pretende que *nada há que reformar*, e contra o socialismo que sustenta que *tudo está por fazer;* afirma que há realmente *muita coisa que fazer*. — Qual? Como remediaremos as misérias que provêm da situação presente?

CAPÍTULO VI

A QUESTÃO SOCIAL. — SOLUÇÃO CRISTÃ

ART. I. — **A economia política e a moral social**

1. A *economia política*, como vimos, pode considerar-se, debaixo de muitos aspectos, como ciência natural, porque os factos económicos parecem estar ligados entre si por um *determinismo rígido*. Por outro lado, esses mesmos factos económicos constituem sempre em certo modo *actos humanos* e, por esta razão, dependem da moral, estão sujeitos ao livre arbítrio e não ao determinismo rigoroso das leis da natureza.

Estes dois aspectos moral e económico dos factos sociais tornará muitas vezes extremamente delicada a solução dos problemas concretos da economia política. Por exemplo, a intervenção directa da autoridade para fixar em dado caso um salário mínimo, embora absolutamente justa e desejada em si, pode, por vezes, ter como efeito afrouxar ou extinguir a produção que este salário devia remunerar: neste caso o remédio vem a ser pior que o mal, e os trabalhadores, a quem esta medida havia de aproveitar, são os primeiros a sofrer-lhe as consequências.

2. Por mais complexos que sejam, estes problemas não são contudo pura e simplesmente insolúveis; e, sem entrar nos últimos pormenores da aplicação, podemos sempre indicar o *ideal moral*

a que é necessário tender, e ao mesmo tempo a *direcção geral* das reformas que se devem fazer e das instituições que se devem criar ou desenvolver para nos aproximarmos deste ideal.

Foi o que fez Leão XIII na Encíclica **Rerum novarum** que é, por assim dizer, a carta ou lei fundamental do direito social cristão, completada pela Encíclica **Quadragesimo anno** de Pio XI.

ART. II. — **Os princípios da solução moral**

§ 1. — **Estado da questão.**

1. Antes do desenvolvimento da grande indústria e das transacções internacionais, as relações entre o *capital* e o *trabalho* regulavam-se amistosamente, e nenhuma questão *social* existia a este respeito: o produtor por si mesmo expunha os seus produtos no mercado e o equilíbrio entre os seus interesses e os do consumidor estabelecia-se sem grande dificuldade: o primeiro não entregava naturalmente a mercadoria, se não tirasse dela benefício suficiente, e o segundo não a comprava, se o preço não fosse razoável.

2. Já não sucede o mesmo, quando o mercado, em vez de se limitar a alguns quilómetros, abrange o mundo inteiro, e quando o operário, em lugar de trabalhar em materiais seus, para produzir objecto que ele próprio venderá a compradores conhecidos, aplica o seu trabalho a matérias alheias, com o auxílio de instrumentos que lhe não pertencem, e para compradores desconhecidos. Neste caso, a lei da oferta e da procura não tem sòmente de equilibrar os interesses próprios e os de determinado consumidor com quem se entenderia directamente, mas interesses opostos, em número incalculável, e sob a influência de inumeráveis acontecimentos económicos em que o interesse próprio só entra em proporção muito reduzida.

Importa, pois, saber qual é *em si* o valor económico do trabalho humano, para em seguida examinar se este valor é de *facto* reconhecido, e se não há um meio qualquer para harmonizar entre si o facto e o direito.

§ 2. — **O valor económico do trabalho humano.**

1. O valor de uma coisa considerada em si mesma, deduz-se da *natureza* e do *fim intrínseco dessa coisa*. Ora, em última análise, o homem não tem, para conservar a vida, senão o trabalho com que fecunda e explora as riquezas postas à sua disposição pela natureza. Donde se segue que o trabalho humano normal não pode ser inferior ao que se requer para a conservação da vida humana.

2. Tanto mais que não se trata de um modo de ver simplesmente teórico: aplicado à *terra*, que é a sua matéria natural e primitiva, o trabalho alimenta o trabalhador.

«As necessidades do homem, diz Leão XIII, repetem-se contìnuamente: satisfeitas hoje, renascem amanhã com novas exigências.

«Foi, pois, necessário, para que sempre se pudesse manter o equilíbrio, que a natureza pusesse à disposição do homem, um elemento estável e permanente, capaz de lhe fornecer perpètuamente os meios necessários. Esse elemento não podia deixar de ser a terra com os seus recursos sempre fecundos... A terra, embora dividida em propriedades privadas, não deixa de servir à utilidade comum, porque não há ninguém entre os mortais que se não alimente do produto dos campos. Quem os não tem *supre-os com o trabalho*, de modo que se pode afirmar com toda a verdade que o *trabalho é o meio universal de prover às necessidades da vida*, quer seja exercido em terreno próprio, quer nalguma arte lucrativa cuja remuneração só se tira dos múltiplos produtos da terra, com os quais se pode permutar».

Tal é o valor moral do trabalho humano. Ele constitui a regra segundo a qual se deve fazer o *contrato de trabalho* e a determinação do *justo salário*.

§ 3. — O contrato de trabalho.

1. O contrato do trabalho seria extremamente simples, se considerássemos o trabalho, e a determinação do salário que dele provém, como um simples contrato de venda ou de aluguer: o trabalho à maneira de mercadoria, é entregue pelo operário ao patrão por um preço ajustado e aceite por ambas as partes: *A convenção determina a lei das partes*. Se o operário der o trabalho a que se comprometeu, e se o patrão pagar o preço combinado, a justiça ficará satisfeita. Esta é a doutrina da chamada escola liberal. Pode formular-se nestes termos: «O trabalho é mercadoria como qualquer outra; o preço do trabalho determina-se sòmente pela livre convenção estabelecida entre os interessados».

2. Os dados do problema são na realidade muito mais complexos.

a) Primeiramente o trabalho não pode confundir-se com uma mercadoria, porque tem em si *alguma coisa de humano* e o seu valor é o da vida humana; falando com rigor, não pode ser vendido nem alugado, como uma coisa ou como a actividade duma máquina ou dum animal. O contrato de trabalho não pode portanto ser equiparado de maneira nenhuma a um contrato de *venda* ou de *aluguer*.

b) A própria natureza das coisas considerá-lo-ia antes como um contrato de *sociedade*. De facto, na indústria moderna o objecto manufacturado é o produto natural de dois factores distintos cujo concurso é absolutamente indispensável: o *capital* e o *trabalho;* mas quando a própria natureza das coisas requer o concurso de dois factores humanos para a produção dum efeito, o contrato que deve regular este concurso é naturalmente um contrato de sociedade que origina no efeito produzido em comum uma *compropriedade* de ambas as partes, proporcionada à quota de cada uma.

d) Absolutamente falando, seria conveniente, pois, que o contrato do trabalho fosse um *contrato de sociedade*. Sê-lo-à em certos casos particulares; mas é necessário reconhecer que na maioria dos casos esta forma ideal é quase impossível de realizar-se: porque as forças económicas das duas partes são em extremo desiguais. Numa sociedade, onde os benefícios são comuns, as perdas também o são; e, além disso, a repartição proporcional das receitas entre os sócios não se pode fazer antes de a sociedade as ter realizado. Daí os *riscos* e as *delongas* que as posses do operário não podem suportar.

d) É forçoso pois, que, no estado actual do mundo económico, o contrato de trabalho seja uma espécie de meio-termo entre o contrato de sociedade e o contrato de venda ou aluguer:

α) O carácter *humano* e o valor especial do trabalho em si exigem que este não seja vendido nem alugado como uma mercadoria qualquer;

β) E por outro lado esta espécie de *dupla garantia* contra os riscos e demoras que oneram o direito do operário aos benefícios adquiridos pela colaboração do trabalho e do capital, dá ao seu contrato caracteres de fixidez que o assemelham ao contrato de venda ou de aluguer.

O preço do trabalho do operário, determinado desta forma pelo contrato de trabalho, é o que se chama *salário*.

§ 4. — **O justo salário.**

1. É evidente que a determinação do salário justo nada tem de arbitrário. Ainda que por vezes aconteça que circunstâncias económicas desfavoráveis impeçam o operário de razoàvelmente o reclamar e o patrão de o pagar, nem por isso a sua avaliação depende do capricho dos contratantes, mas sim do valor do trabalho humano e da sua contribuição para a produção da riqueza. Na indústria moderna *todo o poder económico* do operário constitui o objecto do contrato, e portanto é justo que o salário corresponda, pelo menos, a este valor económico total. «Julgamos contudo, diz Pio XI, que nas presentes condições sociais é preferível

onde se possa, mitigar os contratos de trabalho combinando-os com os de sociedade, como já se começou a fazer de diversos modos com não pequena vantagem dos operários e dos patrões. Deste modo operários e oficiais são considerados sócios no domínio ou na gerência, ou compartilham os lucros» (¹).

2. Sobre o ponto tão importante da fixação do salário oiçamos a doutrina de Leão XIII e Pio XI: «Pensam alguns, diz aquele imortal Pontífice, que depois de livremente convencionado o salário entre o operário e o patrão, este apenas tem obrigação de o pagar; só se ofende a justiça quando o patrão se nega a pagá-lo por inteiro, ou o operário a cumprir os seus compromissos; nestes casos, e só nestes, deve intervir o poder público para proteger os direitos de cada um. — Nenhum juiz recto aceitaria sem reservas este modo de pensar, visto que não abrange todos os pontos da questão».

Fundando-se no carácter individual e social do trabalho humano dá Pio XI três normas a que é preciso atender para a determinação do justo salário:

a) «Ao operário deve dar-se remuneração que baste para o sustento *seu e da família*. É justo que toda a família, na medida das suas forças contribua para a própria sustentação, como vemos que o fazem as famílias dos lavradores e também muitas de artistas e pequenos negociantes. Mas é iniquidade abusar da idade infantil ou da fraqueza feminina. As mães de família devem trabalhar em casa ou na vizinhança, dando-se aos cuidados domésticos. É péssimo abuso que deve a todo o custo cessar, o de as obrigar, por causa da mesquinhez do salário paterno, a ganhar a vida fora das paredes domésticas, descurando os deveres próprios e sobretudo a educação dos filhos. Deve, pois, procurar-se com todas as veras que os pais de família recebam a paga suficiente para as despesas ordinárias da casa. E se, devido às actuais condições, nem sempre a puderem receber, exige contudo a justiça social que se introduzam quanto antes as necessárias reformas, para que possa assegurar-se tal salário a todo o operário adulto» (²).

b) «É preciso atender também ao *empréstimo* e à *empresa* na determinação da importância dos salários. Seria injustiça exigir

---

(¹) Deve atender-se, é claro, à dupla restrição supra-mencionada: visto que o salário está garantido contra o *risco* e contra as *delongas*, a parte variável que toca ao operário no produto manufacturado deve ser menor do que seria na hipótese dum contrato de sociedade pròpriamente dito.

(²) O salário familiar pode ser *absoluto* se tem em vista a sustentação duma família normal, isto é, com 3 ou 4 filhos, ou *relativo* se varia conforme o número de filhos. Este em geral tem sido pago da forma seguinte: O patrão paga aos operários um salário mediano, e, por cada operário empregado, contribui com uma pequena quantia fixa para uma caixa comum a que se dá o nome de «caixa de compensação». Esta, por sua vez, semanal ou mensalmente distribui um subsídio ou «abono» aos operários segundo o número de filhos. Esta solução foi adoptada para evitar que o patrões preferissem os operários solteiros ou sem filhos.

salários tão elevados que não se pudessem pagar, sem a ruína de patrões e operários. Mas, se a deficiência dos lucros dependesse de negligência, inércia ou descuido em procurar o progresso técnico e económico, já não haveria causa justa para cercear a paga aos operários. Se porém, o motivo de a empresa não render quanto baste para retribuir aos operários equitativamente, é o excesso de contribuições, ou o ter de vender os artefactos por preço inferior ao justo, os que assim a vexam tornam-se réus de culpa grave, pois privam do justo salário os trabalhadores, que, forçados da necessidade, se vêem obrigados a aceitar uma paga inferior à devida».

c) «Enfim, o montante do salário deve ser proporcionado ao *bem da economia pública*. Já declarámos quanto importa ao bem comum que os operários e oficiais possam formar um modesto pecúlio com a parte do salário economizado. Mas não podemos passar em silêncio outro ponto de não menor importância e grandemente necessário nos nossos tempos, e é que todos os que têm vontade e forças possam encontrar trabalho. Ora isto depende em boa parte da determinação do salário: a qual, assim como será vantajosa, se for bem feita, assim se tornará nociva se exceder os devidos limites. Quem não sabe que foram os salários demasiado pequenos ou exageradamente grandes a causa de muitos operários se verem sem trabalho?»

3. O pecúlio que, segundo Pio XI, o operário modesto e frugal deve poder ir formando pouco a pouco, pode consistir não só em bens móveis ou imóveis, mas em seguros contra os acidentes de trabalho, doença, desemprego, pensões de reforma, invalidez, velhice, etc.

O património assim ajuntado, acrescenta o mesmo Sumo Pontífice, não deve ser para fomentar o ócio, mas para que os trabalhadores se vejam livres duma situação precária e incerta, e possam elevar o nível de vida e cultura, e legar alguma coisa por morte.

4. É evidente que o operário débil de saúde ou de qualquer modo incapaz de produzir um trabalho normal, e que não se arruinou em consequência do trabalho prestado, seja qual for a prosperidade dos negócios, não tem direito *de justiça* a um salário suficiente para si e para a família. Este homem, pela natureza mesma das coisas, é um *pobre* que deve contar entre os seus meios de existência, com as instituições de assistência e com os dons gratuitos da caridade.

ART. III. — A solução cristã do problema económico-social: a associação profissional

A determinação do justo salário por si só não nos dá a solução completa do problema social. De facto esta determinação não basta para obviar a todas as necessidades dos operários e das suas famílias, nem para tornar estáveis as boas relações entre o capital e o trabalho, nem para assegurar a prosperidade da profissão. Estes diversos fins hão-de conseguir-se por meio da *associação profissional.*

§ 1. — Oportunidade da associação profissional.

A própria natureza das coisas, no estado actual da indústria, exige esta solução.

1. «As *corporações de operários*, dizia já Leão XIII em 1891, ocupam o primeiro lugar... Com grande prazer vemos formarem-se por toda a parte sociedades deste género, quer compostas ùnicamente de operários, quer mistas, isto é, formadas por operários e patrões... Ora do facto de as sociedades particulares não existirem senão no seio da sociedade civil, de que são partes integrantes, não se pode concluir, — a não ser que se fale dum modo geral, e se considere a sua natureza, — que o estado lhes possa negar o direito de existência; porque este direito foi-lhes outorgado pela própria natureza, e a sociedade civil instituíu-se para proteger o direito natural e não para o aniquilar».

2. Pio XI corrobora e completa a doutrina de Leão XIII: «O primeiro objectivo que devem propor-se tanto o estado como o escol dos cidadãos, o ponto em que devem concentrar todos os esforços é pôr termo ao conflito que divide as classes, suscitar e promover uma cordial harmonia entre as diversas profissões.

«A política social empregará, portanto, todos os esforços em reconstituir os corpos profissionais. Actualmente a sociedade continua num estado violento e por isso instável e vacilante, pois se funda sobre classes que se movem por apetites desencontrados, e, por consequência, dada a fraqueza humana com facilidade tendem para o ódio e para a guerra. Com efeito, embora o trabalho, como muito bem expôs o Nosso Predecessor na sua Encíclica *(Rerum Novarum)*, não seja um simples género comercial, mas deva reconhecer-se nele a dignidade humana do trabalhador e não possa permutar-se como qualquer mercadoria, de facto hoje do mercado do trabalho, a oferta e a procura dividem os contratadores em duas classes ou campos opostos, que encarniçadamente se degladiam. Esta grave desordem leva a sociedade à ruína se não se lhe dá pronto e eficaz remédio. Mas a cura só será perfeita quanto a estas classes opostas se substituírem organismos bem constituídos, ordens ou profissões que agrupem os indivíduos, não segundo a sua categoria no mercado do trabalho, mas segundo as funções sociais que desempenham. Assim como as relações de vizinhança dão origem aos municípios, assim os que exercem a mesma profissão ou arte são pela própria natureza impelidos a formar associações ou corporações; tanto que muitos julgam estes organismos autónomos, senão essenciais, ao menos naturais à sociedade civil».

Expõe depois Pio XI a missão das corporações que é em primeiro lugar promover os «interesses comuns à profissão, entre os quais o mais importante é vigiar porque a actividade colectiva se oriente para o bem comum da sociedade».

3. Os ensinamentos técnicos dos economistas e sociólogos estão de acordo com a doutrina moral da Igreja.

Sobretudo depois das recentes crises económicas que vieram mostrar claramente o vício da economia liberal, estão todos, mais ou menos, de acordo que, para resolver os múltiplos problemas da vida económica nacional e internacional, se requer uma economia dirigida. Uns, de tendência socialista querem que esta direcção se encontre nas mãos do Estado, de forma que cada nação forme uma empresa gigantesca; outros, segundo as lições da experiência e conforme a doutrina social cristã, propugnam a auto-direcção, por meio dos organismos corporativos, sob a alta vigilância do poder público.

§ 2. — **A forma da associação profissional. — Corporações.**

O trabalho e o capital, não obstante as oposições nos pormenores, têm interesses comuns em cada profissão. Devem, pois, unir-se em associações profissionais de grupos hièrárquicamente organizados, cuja direcção e influência sejam confiadas àqueles que pela sua posição e capacidade estiverem em condições de as poder exercer. As associações profissionais, constituídas deste modo, gozam de personalidade civil e provêem aos interesses da profissão e de cada um de seus membros. Constituem *corporações* no verdadeiro sentido da palavra. Os progressos da legislação social nos diversos países, em especial em Portugal, tendem a tornar possível e a favorecer este género de organização perfeita e completa (1).

---

(1) **Organização corporativa portuguesa.** — A título de exemplificação, podemos apresentar um resumo do sistema corporativo português, que, ao menos nas suas linhas gerais, corresponde à solução propugnada por Leão XIII e Pio XI.

A organização corporativa portuguesa, esboçada já na Constituição Política de 1933, foi definida em cinco decretos-leis publicados a 23 de Setembro do mesmo ano. Posteriormente têm sido promulgadas outras disposições legislativas em especial o decreto-lei de 12 de Novembro de 1938 sobre as Corporações.

Por ordem ascendente, temos os elementos primários que são os Sindicatos Nacionais, os Grémios e, embora com características especiais, as Ordens, e as Casas do Povo e dos Pescadores.

§ 3. — Mutualismo e cooperativismo.

O fim principal da associação profissional é promover a união do capital e do trabalho, assim como tudo o que respeita aos interesses da profissão. Mas a sua missão vai mais além: na sua união, encontram os membros da profissão organizada o meio de criar e desenvolver muitas instituições sociais, para proteger e auxiliar as famílias e os indivíduos. Não as podemos mencionar todas. Reduzem-se a dois tipos gerais: a *mutualidade* e a *associação cooperativa*.

1. De facto as *mutualidades* ou *caixas de previdência*, são o princípio de grande número de obras sociais do mais alto interesse. Por meio das sociedades de socorros mútuos contra os acidentes: a falta de trabalho, a enfermidade, a velhice e a morte por meio das caixas mútuas para a criação de pensões, de rendas vitalícias, etc., dão remédio eficaz a muitos males presentes, e ao mesmo tempo relativa segurança para o futuro. E notemos bem que o mutualismo é também meio poderoso de educação moral. Aconselha a economia e a previdência; estimula a actividade, o espírito de empreendimento, o sentimento da responsabilidade; numa palavra, à solidariedade cega e inconsciente que dá origem ao socialismo, substitui a solidariedade viva, inteligente e verdadeiramente humana, que condiciona o progresso das sociedades e a felicidade dos indivíduos.

Vêm depois as organizações intermediárias que são as Federações e Uniões. No vértice de toda a organização encontram-se as Corporações.

Os *Sindicatos Nacionais* são associações de trabalhadores da mesma profissão ou de profissões correlativas. Os sindicatos dos médicos, advogados e engenheiros recebem o nome de *Ordens*.

Nos meios rurais, onde há menos diferenciação social, funcionam as *Casas do Povo*, organismos de cooperação social cujos fins são sobretudo de assistência e previdência, instrução e progresso local. Com idênticos fins estabelecem-se as *Casas dos Pescadores* nos centros de pesca.

Os *Grémios* são associações das entidades patronais nos quais se agrupam empresas, sociedades e firmas singulares ou colectivas que exercem o mesmo ramo de actividade no Comércio, Indústria e Agricultura.

Os grémios e sindicatos *idênticos* agrupam-se em *Federações;* os grémios e sindicatos afins formam as *Uniões*.

Finalmente no último estádio da organização encontram-se as *Corporações* que podem. definir-se «organizações colectivas e públicas compostas pela totalidade das pessoas singulares e colectivas que desempenham conjuntamente a mesma função nacional, tendo por fim assegurar o exercício desta no surpemo interesse da nação por meio de regras jurídicas obrigatórias ao menos para os seus membros» (M. Caetano).

Todas estas associações têm por fim promover os interesses dos filiados e o bem geral Representam todos os que exercem a mesma profissão, mesmo os não-associados. Os contratos colectivos entre os grémios e sindicatos nacionais estendem-se a todos os que exercem o mesmo ramo de actividade ainda que não façam parte das organizações. O mesmo se diga das outras normas jurídicas dimanadas dos órgãos corporativos.

A fim de impulsionar e coordenar a vida corporativa existem ainda vários organismos de coordenação geral ou económica. Os primeiros são sobretudo o Conselho Corporativo e o Instituto Nacional do Trabalho; entre os segundos contam-se as *comissões reguladoras*, as *juntas nacionais* e os *institutos*.

Para resolver as dúvidas que possam existir na execução dos contratos colectivos e outras normas jurídicas existem os *Tribunais de Trabalho*.

Os organismos corporativos participam na vida municipal e administrativa, e intervêm na vida política da Nação, por meio da *Câmara Corporativa*, auxiliar da Assembleia Nacional e do Governo na feitura das leis e sua aplicação.

2. O mesmo acontece com as *associações cooperativas*. Todas as cooperativas de produção, de consumo ou de crédito têm por objecto e efeito substituir o espírito de rivalidade, de inveja e de egoísmo, pelo espírito de solidariedade, de fraternidade e de recíproca simpatia. Em vez de restringirem a propriedade privada, generalizam-na, facilitando a sua aquisição ao homem trabalhador económico e previdente. Pela aproximação entre o consumidor e o produtor, suprimem alguns intermediários inúteis, e por isso mesmo, aumentam muito a cada um a parte que tem na riqueza produzida.

Além disto, a cooperação possui também considerável valor educativo. Ensinando-nos a procurar a nossa utilidade, não só sem prejuízo mas até com grande proveito dos outros, moraliza as relações económicas, desenvolve em todos os dotes de inteligência, de rectidão, de generosidade e de dedicação; é esta precisamente a razão por que contribui tão poderosamente para resolver a questão social, que em última análise, se reduz a uma questão moral.

§ 4. — A associação profissional deve ser cristã.

Acrescentemos, para concluir este rápido esboço da solução cristã do problema social, que a organização profissional, dada a natureza essencialmente moral da influência que deve exercer, — seja qual for o modo como se realize, — só será órgão de paz e de progresso social, se, conservando o carácter directamente profissional, se inspirar fielmente nos ensinamentos da religião.

«Quanto às associações operárias, escrevia Pio X, posto que o seu fim seja procurar a seus membros bens temporais, merecem contudo aprovação sem reservas, e devem considerar-se como realmente muito úteis aos membros que se apoiam, antes de mais nada, sobre o fundamento da religião católica e seguem abertamente as direcções da Igreja».

Pio XI confirma expressamente estas declarações e as que o seu predecessor dera também para o caso em que se não possam formar organismo de carácter cristão. «Entre elas a primeira e mais importante é que, ao lado desses sindicatos, existam sempre outros grupos com o fim de dar aos seus membros uma séria formação religiosa e moral, para que eles depois infiltrem nas organizações sindicais o bom espírito que deve animar a sua actividade» (1).

---

(1) Veja-se *A Igreja e a questão social*, (União Gráfica, Lisboa) onde se encontram reunidas as encíclicas sociais de Leão XIII, Pio XI e outros documentos pontifícios sobre o mesmo assunto

METAFÍSICA

PARTE PRELIMINAR

1. A Metafísica, a que Aristóteles chamou *filosofia primeira*, é pròpriamente a *ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios*. por outras palavras, é a filosofia entendida no sentido mais elevado (Veja-se Introdução, pág. 2).

O nome de *Metafísica* provém duma coincidência inteiramente fortuita. A filosofia primeira de Aristóteles, que se segue aos seus tratados de física, começava por estas palavras: Περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικά. *Das coisas que vêm depois da física;* o costume, autorizado pelo duplo sentido da preposição μετά *(acima* e *depois)*, conservou este nome de *metafísica* à parte da filosofia que trata das coisas que ultrapassam a experiência sensível.

2. A metafísica também se define a ciência do *ser* por oposição às aparências; a ciência do *absoluto* em contraposição com o *relativo*, do *incondicional* (τὸ ἀνυποθετόν como lhe chama Platão), isto é, daquilo que nada supõe, daquilo que existe em si, por oposição ao *condicionado* e *dependente*, ao que existe noutro e por outro. Efectivamente no estudo da realidade podemos distinguir por assim dizer três zonas ou regiões concêntricas:

a) A região exterior inteiramente superficial, que é a das qualidades e fenómenos, perceptíveis pelos sentidos ou pela consciência sensível: é a esfera da pura experiência ou das *aparências*.

b) A região mista, dependente ao mesmo tempo da experiência e da razão, que forma o domínio da ciência pròpriamente dita: é a região das *causas*, faculdades ou propriedades, consideradas, não na sua íntima essência, mas sòmente enquanto explicam a natureza constante dos fenómenos.

c) Por sua vez estas propriedades e causas supõem a realidade substancial e permanente, princípio de actividade e ao mesmo tempo sujeito de inerência das qualidades: é a região do *ser* e não das *aparências;* do que existe absolutamente em si e não condicional e relativamente. É o domínio da razão pura, o objecto da metafísica.

3. Contudo, como é fácil de ver, este *ser* que *existe em si*, que é a razão e a explicação dos fenómenos que nele se dão, ou dele dimanam, é imperfeito, e por isso não existe *por si;* sob este ponto de vista, ele mesmo é relativo e dependente doutro ser verdadeiramente absoluto, necessário, eterno, numa palavra, de Deus, que, como causa primeira e primeiro princípio de tudo o que existe, constitui o objecto por excelência da metafísica; daqui o nome de *teologia* que Aristóteles dá algumas vezes à *filosofia primeira*.

Antes de falar da importância dum estudo como este, e do método que lhe convém, é preciso responder a uma objecção de ordem crítica que nega a sua possibilidade.

Alguns filósofos, pelo facto de o conhecimento ser necessàriamente relativo, sustentam que não podemos passar além da esfera dos fenómenos, e penetrar até ao ser, até à substância, e muito menos deixar o terreno do contingente e do relativo, e elevar-nos até ao necessário e absoluto; por isso o problema metafísico, dizem, não está ao alcance do espírito humano.

Esta questão do valor do conhecimento racional, levantada já pelos antigos cépticos, adquiriu grande importância depois das subtis análises de Kant. Por conseguinte, hoje é o preliminar obrigatório de qualquer metafísica. Tratá-la-emos com os desenvolvimentos que comporta.

Secção primeira. — LEGITIMIDADE DA METAFÍSICA

VALOR E LIMITE DO CONHECIMENTO RACIONAL

A objecção contra a *possibilidade da metafísica* apresenta-se debaixo de três formas muito distintas: o *Cepticismo radical*, o *Idealismo*, e o *Empirismo* ou *Positivismo*.

O Cepticismo não é tanto doutrina positiva, como a disposição de espírito inteiramente negativa que se resume em se abster de afirmar categórica e absolutamente qualquer coisa, em razão da impotência, em que o céptico julga encontrar-se, de triunfar da dúvida radical acerca do valor da razão.

O Idealismo afirma que o conhecimento, qualquer que seja a sua forma e o seu objecto, pelo facto de ser essencialmente relativo ao sujeito e aos seus meios de conhecer, nunca atinge as coisas como são em si mesmas, isto é, *absolutamente*, mas só como nos *aparecem*, segundo o que somos, quer dizer, *relativamente*.

Por outro lado o Positivismo sustenta que o absoluto em si e por sua natureza é inacessível à nossa inteligência, e por conseguinte, que nunca podemos conhecer senão o relativo, isto é, os fenómenos com as suas relações empíricas de coexistência e de sucessão. Como se vê, o Idealismo e o Positivismo, do mesmo modo que o Cepticismo, propugnam a relatividade do conhecimento e portanto a impossibilidade da metafísica que pretende atingir o absoluto; mas ao passo que para o primeiro, esta impossibilidade provém do *sujeito* que conhece, visto que a inteligência humana nada pode conhecer de um modo absoluto — é o relativismo *subjectivo;* para o segundo, a impossibilidade provém do *objecto* que se quer conhecer, pois que o absoluto é essencialmente incognoscível — é o relativismo *objectivo.*

CAPÍTULO I

O CEPTICISMO

ART. I. — **Exposição**

§ 1. – **Natureza do cepticismo.** – O Cepticismo (de σκέπτομαι, examino), sustenta que não podemos *legítima* e *cientìficamente* possuir a certeza de coisa alguma; e assim, o sábio deve abster-se de toda a afirmação, de toda a negação, e ficar na dúvida universal, único estado legítimo e definitivo do espírito humano.

1. A controvérsia entre cépticos e dogmáticos não recai sobre a *existência* da certeza, mas sim sobre o seu *valor*. A cada passo temos certezas, afirmamos muitas coisas sem temor de engano; é facto que todos admitem, ainda mesmo os cépticos.

«Assim, diz Hume, o céptico continua a raciocinar e a crer, ainda quando afirma que não pode defender a razão pela razão; e em virtude da mesma regra deve admitir o princípio concernente à existência dos corpos, ainda que não possa com nenhum argumento filosófico defender a sua veracidade».

2. Portanto na ordem dos *fenómenos* e da certeza *vulgar*, os cépticos não têm dúvidas. Por outro lado, como qualquer afirmação absoluta supõe a certeza dos princípios metafísicos, abstêm-se cuidadosamente de afirmar qualquer coisa. «Confessamos que sentimos as mesmas impressões que os outros homens sentem, diz Pirro... Dizemos que tal objecto nos parece branco, *referindo* o que experimentamos, mas sem nenhuma intenção de *afirmar* coisa alguma... e quando dizemos que nada afirmamos, isto mesmo não o afirmamos». Para assinalar bem esta abstenção total da afirmação, exprimem propositadamente o pensamento sob a forma interrogativa, como mais tarde fez Montaigne: *que sei eu?*

3. Resumindo, a dúvida dos cépticos tem por objecto a *aptidão* do espírito *para a verdade*.

O céptico admitirá, pois, todas as certezas subjectivas que experimenta, a título de fenómenos, mas nada afirmará de modo absoluto, nem mesmo a sua dúvida.

§ 2. — **História.** — Os representantes do cepticismo na antiguidade foram:

1. Os *sofistas* que floresceram na Grécia no século IV antes da nossa era: Protágoras, Górgias, Crítias, Híppias e muitos outros. Na realidade não eram cépticos pròpriamente ditos, mas retóricos, prontos a sustentar indiferentemente o pró ou o contra em cada questão, por interesse ou por simples diletantismo.

2. Pirro (365-275), converteu a dúvida em sistema; por isso *pirronismo* tornou-se sinónimo de *cepticismo*. Contudo, segundo ele, a dúvida é apenas a introdução à moral, e meio de chegar ao sossego e à indiferença em todas as coisas.

Pirro parte do princípio de que *nada podemos conhecer da natureza das coisas*. Não que duvide das aparências; confessa que o mel lhe parece doce, e que a neve lhe parece branca, mas ignora se as coisas são como lhe parecem.

Manda, pois, a prudência que suspendamos o juízo a respeito de tudo: é a *epoché* (ἐποχή). Desta abstenção nasce necessàriamente a calma, a *ataraxia* (ἀταραξία), que é ao mesmo tempo virtude e gozo. «Quando estamos persuadidos de que não há verdade, nem erro, nem bem nem mal, diz Pirro, livramo-nos da inquietação das investigações e da vergonha dos desejos supérfluos ou dos temores miseráveis».

3. Os *Neo-cépticos* (Enesidemo, século I antes de J. C.; Sexto-Empírico, século III depois de J. C.; na *Renascença*, Montaigne e Charron; no século XVII Bayue, Lamothe le Vayer, retomam sensìvelmente os mesmos argumentos.

Em nossos dias, o cepticismo própriamente dito, já quase não tem seguidores. Entre os modernos reveste de preferência a forma mais especiosa do idealismo e do relativismo.

§ 3. — **Argumentos cépticos.** — Reduzem-se a quatro principais: a *ignorância*, o *erro*, a *contradição* das opiniões e das nossas faculdades entre si, e por fim a *impossibilidade* em que estamos de provar a *aptidão* do nosso espírito para atingir a verdade.

1. Todas as verdades se relacionam de tal modo que, para conhecer verdadeiramente uma delas, seria preciso conhecê-las todas. Ora, como o campo da verdade é imenso e o nosso espírito muito limitado, segue-se que não as conhecendo todas, não podemos conhecer nenhuma.

2. Enganamo-nos muitíssimas vezes, ainda quando julgamos estar em posse da verdade. É um facto; portanto nada nos garante que não nos enganemos sempre. Quantas vezes nos sonhos julgamos ver objectos reais, experimentar verdadeiras sensações! E, quando estamos acordados, quantas vezes nos não acontece confundir as ilusões dos sentidos e da imaginação com a realidade!

3. O espíruto humano está em perpétua contradição consigo mesmo; varia:

a) Com os *séculos*. Outrora eram permitidas e até louváveis acções que hoje consideramos repreensíveis e criminosas; e o erro de hoje será a verdade de amanhã.

b) Com os *países*. Todos conhecem os ditos mordazes de Pascal: «Curiosa justiça, limitada por um monte ou por um rio! Verdade para cá dos Pirinéus, erro do lado de lá».

c) Com os *indivíduos*. A idade, o sexo e a saúde modificam profundamente as opiniões; o que é belo para um, é feio para outro, e este acha agradável o que a outro desagrada.

d) E, o que é mais ainda, o indivíduo contradiz-se a si mesmo, conforme as faculdades que consulta; a razão contradiz os sentidos, os sentidos contradizem-se entre si, e a razão contradiz-se a si mesma. Ora, diz Pascal, a contradição é mau indício da verdade.

4. Finalmente, o *dialelo* (δἰ ἀλλήλων), que pode formular-se do modo seguinte: Antes de admitir a legitimidade da certeza, dever-se-ia demonstrar a aptidão do nosso espírito para conhecer a verdade; ora tal demonstração supõe um círculo vicioso; visto que só se pode fazer por meio das mesmas faculdades cuja legitimidade está em questão. Como diz Montaigne, «pour juger des apparences des objects, il nous faudrait un instrument judicatoire: pour vérifier cet instrument il nous y faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration , un autre instrument, etc...; nous voilà au rouet *(Essais*, II, 12)».

Portanto a certeza não tem valor científico.

ART. II. — **Crítica dos argumentos cépticos**

1. É falso que na ordem especulativa tudo esteja tão necessàriamente ligado entre si que o conhecimento duma só verdade suponha o conhecimento de todas as demais. As verdades mais abstractas e mais gerais são independentes das que menos o são; por isso Descartes tinha razão quando disse que a criança que fez segundo as regras a conta de somar, pode estar certa de ter encontrado, com respeito à soma, tudo o que o espírito humano podia encontrar.

Já não sucede o mesmo na ordem da realidade concreta, onde tudo se relaciona e se encadeia. Com efeito, os seres e os factos dependem uns dos outros até ao infinito; mas poderemos daqui concluir que é absolutamente impossível conhecer coisa alguma? — Não, mas sòmente que não podemos conhecer uma coisa adequadamente, isto é, debaixo de todos os seus aspectos e relações.

Do facto de não sabermos *tudo de nada*, para falar como Pascal, nem por isso se segue que não saibamos *nada de tudo*.

2. Quanto ao argumento fundado no **erro,** é incontestável que nos enganamos *muitas vezes* e, o que é essencial ao erro, julgamos estar em posse da verdade, mesmo quando dizemos falsidades. Contudo é sempre certo que o erro nunca é possível se tivermos o cuidado de medir com exactidão a firmeza do assentimento pelo grau e modo da evidência objectiva que o provoca. Daqui se segue que por meio da reflexão sempre podemos rectificar os assentimentos erróneos, e até em assuntos importantes preservar-nos inteiramente do erro. — Concluamos que, embora o erro seja sempre possível, nunca é necessário; e que apesar da razão ser falível, não está contudo fatalmente condenada ao erro (Veja-se na Lógica, *as causas do erro*, p. 445).

3. Por maior que seja a **contradição das opiniões humanas,** não devemos no entanto exagerá-la a ponto de afirmarmos com o cepticismo que os homens não estão de acordo em coisa alguma. Ninguém pode negar que todos os homens de todos os países e de todos os séculos, tenham admitido ao menos os princípios fundamentais da ciência e da moralidade.

De facto, é preciso distinguirmos entre os princípios, que são a norma e a lei de todo o conhecimento, e as aplicações que deles se fazem. Os primeiros, por serem essenciais à razão, são idênticos em todos os que a possuem; pelo contrário as aplicações teóricas e práticas, dependendo mais ou menos dos interesses, dos preconceitos, das paixões e de inúmeras causas exteriores à mesma razão, variam necessàriamente com os tempos, com os povos e com os países (Veja-se na Moral geral, *Valor da consciência*, p. 492).

Quanto às supostas contradições dos sentidos, são apenas aparentes, como dissemos na Psicologia (Veja-se a *Percepção externa*, p. 60).

4. Falemos agora do célebre argumento do **dialelo.**

a) É incontestável que a razão não pode sem círculo vicioso demonstrar a sua legitimidade, isto é, a aptidão que possui para alcançar a verdade, e o direito que tem à certeza em face da evidência. Antes de inferir daqui a dúvida universal, o céptico deveria provar *que toda a verdade é demonstrável*, e que *é incerto tudo o que* *não está demonstrado*. Ora já vimos na lógica o absurdo de tal suposto (Veja-se *Método das ciênc. mat.)*.

b) Contudo acrescentemos que a *demonstração* da ligitimidade da razão é impossível simplesmente por ser *inútil*.

Com efeito, toda a demonstração tem por fim tornar evidente uma proposição que o não é por si mesma. Ora a aptidão da mente para atingir o verdadeiro é verdade tão evidente e tão indiscutível que é não sòmente o suposto necessário de toda a demonstração, mas até implìcitamente se encontra em todas as afirmações e em todos os pensamentos. No artigo seguinte vamos, não demonstrar, mas *mostrar* que *realmente* esta *aptidão* não se pode pôr em dúvida, pois equivaleria a abdicar da razão e a renunciar à natureza humana.

ART. III. — **Refutação positiva do cepticismo**

§ 1. — **Refutações incompletas ou ineficazes.**

Algumas refutações do cepticismo cometem o defeito a que na lógica se dá o nome de ignorância do estado da questão, *(ignoratio elenchi):* apoiam-se em concessões que o céptico não faz; ou supõem, para o censurarem e confundirem, faltas de raciocínio que não comete.

Neste ponto são ineficazes:

1. Todas as tentativas que pretendem trazer o céptico às afirmações do *bom senso vulgar*. Ouvimos com efeito dizer a Pirro e a Sexto-Empírico, que estavam disso *pràticamente* persuadidos pela mesma razão e do mesmo modo que os outros homens. O próprio Hume confessa que a natureza o chama à realidade das coisas: «Eu janto, jogo uma partida de gamão, converso e divirto-me com os meus amigos; e, quando depois de três ou quatro horas de distracção, quero voltar a estas especulações, parecem-me tão frias, forçadas e ridículas, que não sinto gosto nenhum em retomar os meus trabalhos filosóficos». Contudo cobra ânimo, e considera precisamente como um emprego sério do tempo, a composição da sua filosofia céptica. «Julgamos o cepticismo perpètuamente invencível, diz Jouffroy, porque julgamo-lo a *última palavra da razão acerca de si mesma*. Os perigos do cepticismo são absolutamente nulos; Deus já providenciou *forçando-nos a crer;* e nunca vimos que sucedesse nenhum mal aos cépticos. Sem dúvida, se a humanidade duvidasse de tudo, cessaria de proceder racionalmente; não haveria nem bem nem mal, nem leis nem sociedade, mas também se todos os homens começassem a andar de pernas para o ar, tudo se transformaria neste mundo; mas ninguém se alarmaria se algum *filósofo* sustentasse que este sistema

de progresso é muito racional. Antes de nos assustarmos com uma doutrina, temos de nos assegurar *se é possível aplicá-la*».

Quem não quer admitir a existência dos objectos materiais, dizia Duns Escoto, precisa de palmatoadas ou de espírito e de que lhe batam até confessar que há diferença entre ser açoitado ou não o ser». Tal é a forma do *argumentum baculinum*, excelente talvez como tratamento medicinal dos doentes atacados de *apistia*, mas inteiramente supérfluo na discussão do cepticismo.

2. Igualmente ineficazes são todos os argumentos tendentes a mostrar ao céptico que cai em contradições formais. A razão está em que para cometer esta falta é necessário fazer alguma afirmação categórica, ou alguma negação resoluta; ora, como já vimos, o céptico, quando fala como tal, nada afirma, nem sequer a sua dúvida.

Quererá isto dizer que o cepticismo é irrefutável? De modo algum. Já dissemos que o valor da razão não se pode *demonstrar;* pode-se contudo, por um processo diferente da demonstração, *mostrar* com plena certeza.

§ 2. — Verdadeira refutação do cepticismo.

1. Primeiramente, ainda qiue, como já vimos, o céptico evita a contradição *lógica* formal, cai não obstante a cada passo numa contradição *prática* entre o estado de dúvida universal em que pretende firmar-se, e o estado de afirmação moderada e motivada, que é, no fim de tudo, o da sua natureza racional. Perante a evidência de uma demonstração matemática, da existência própria, da responsabilidade moral e da realidade objectiva dos seres que lhe são caros, a *natureza* inteligente do céptico *está* certa como a dos outros homens. A fórmula da dúvida universal deve portanto operar sempre, em toda a reflexão, sob a forma de *princípio redutor* destas afirmações espontâneas. O céptico levará, pois, uma vida intelectual antinatural e *contrária à própria natureza da sua inteligência*. Ora, a última palavra tanto do procedimento intelectual, como do procedimento moral, não será a máxima: *sequere naturam, segue a natureza?*

Demos um passo adiante.

2. Todo o homem, — sem exceptuar o céptico, — pela consciência que tem de si mesmo, em todos os seus actos e estados psicológicos, apreende directamente e sem dúvida possível o *próprio eu* como um ser real e existente; à tentativa de dúvida que se levantasse *durante esta experiência*, opor-se-ia vitoriosamente a afirmação absoluta da própria existência . O ser real, com a sua natureza e as suas leis essenciais, apresenta-se deste modo ao seu espírito numa experiência ao mesmo tempo *concreta*, *imediata* e *intelectual*. É uma espécie de *argumentum baculinum intelectual*,

que produz, não só na ordem empírica e sensível, mas até na ordem do pensamento filosófico, uma adesão absoluta, que escapa à dúvida real.

3. Esta parece ser a solução de S. Agostinho e de Descartes. Não opõem à dúvida céptica a barreira, neste caso demasiado frágil, duma evidência puramente abstracta, mas a força invencível de uma **experiência intelectual.**

«Se duvidamos, diz S. Agostinho no *Tratado da Trindade*, cap. X, é sinal de que vivemos, que procuramos certificar-nos; se duvidamos, é sinal de que pensamos; se duvidamos, é porque sabemos que não sabemos; se duvidamos, é que julgamos que não devemos acreditar ligeiramente. Assim, quem duvidasse de tudo o mais, não poderia duvidar destas coisas, porque sem elas ser-lhe-ia impossível duvidar».

Por sua vez Descartes, nas *Réponses aux deuxièmes objections*, explica a eficácia do *cogito* contra «as mais extravagantes suposições dos cépticos», pelo carácter imediato e instintivo desta verdade. «Quando, diz, nos apercebemos de que somos seres que pensam, temos já uma primeira noção que não é haurida em nenhum silogismo: e quando alguém diz: «eu penso, logo sou ou existo», não conclui a sua existência do seu pensamento como por força de algum silogismo, mas como uma coisa *conhecida por ele: vê-a* por uma simples inspecção do espírito».

4. Há portanto uma refutação pròpriamente filosófica do cepticismo. A quem duvidar do valor da razão pode dar-se, sem receio de qualquer suspeita de círculo vicioso, uma resposta que não seja apenas a afirmação do simples bom senso *intra-filosófico*, ou um *acto de fé* na veracidade das nossas faculdades, feito por uma espécie de instinto de conservação intelectual, mas uma *experiência* primeira, imediata, concreta e ao mesmo tempo intelectual, e portanto metafísica, do ser (¹).

APÊNDICE

A DÚVIDA METÓDICA

Além da dúvida céptica, que é absurda e funesta, e da dúvida *racional*, que é a consequência necessária da imperfeição de nosso espírito, há ainda dúvida voluntária a que Fénelon chama a *dúvida do verdadeiro filósofo:* é a dúvida *metódica*. Pode definir-se: a voluntária e provisória suspensão do juízo acerca de uma proposição tida até agora como certa, com o fim de verificar a certeza depois de a submeter a novo exame.

(¹) Sobre o cepticismo parcial e especialmente sobre o *probabilismo especulativo*, veja-se o *Cours* II, pp. 305-307.

I. — Diferença entre a dúvida metódica e a dúvida céptica.

1. Quanto à *matéria*, a dúvida metódica certamente pode sujeitar de novo a exame algumas verdades já adquiridas, mas não pode ter por objecto a legitimidade das nossas faculdades; pelo contrário, supõe que a inteligência tem o direito e o poder de dar razão dos seus conhecimentos; o suposto da dúvida céptica é a impossibilidade radical da razão de alcançar a certeza.

2. Diferença de *fim*. Como observa Kant, a suspensão do espírito pode dar-se por duas razões: ou para descobrir os motivos de um juízo, ou para nunca mais julgar. No segundo caso, a suspensão do juízo é *céptica*, *suspensio judicii sceptica;* no primeiro é crítica, *suspensio judicii indagatoria:* é o caso da dúvida metódica. De facto, a dúvida metódica é essencialmente meio, ou *método* para chegar a uma certeza mais sólida e mais racional; por isso é hipotética e provisória; a dúvida céptica é essencialmente *fim*, e *sistema* estacionário e definitivo, a última palavra do espírito. Descartes exprime-o claramente quando, ao falar da sua dúvida *par provision*, diz: «Não que eu imitasse os cépticos que duvidam por duvidar e afectam estar sempre irresolutos; pelo contrário, toda a minha intenção tendia simplesmente a assegurar-me, e a rejeitar, a terra movediça e a areia para encontrar rocha e argila *(Discours de la Méthode*, III Parte).

3. Enfim, a dúvida céptica é *universal* quanto à extensão, isto é, recai absolutamente sobre todas as certezas, sobre a mesma razão e os seus primeiros princípios. A dúvida metódica é essencialmente *limitada;* repoisa necessàriamente num fundo de certeza; porque da dúvida universal, real ou fictícia, céptica ou crítica, nada se pode lògicamente concluir.

Como diz Malebranche, « dúvida pirroniana é a dúvida de trevas que afasta a luz, a dúvida cartesiana nasce da luz, para por sua vez a produzir (¹).

II. — **A utilidade da dúvida metódica,** sèriamente compreendida e racionalmente praticada, é incontestável. É condição de toda a investigação e de toda a demonstração científica. *Antes de resolvermos um problema*, diz Aristóteles, *é preciso começar por saber duvidar e indagar todas as dificuldades que o cercam* (Metafis., III).

Por isso vemos toda a Escolástica, e particularmente S. Tomás, enumerar com complacência todas as objecções de que a tese é capaz, antes de empreender a demonstração.

1. De facto, há sempre interesse e proveito em passar pelo crivo as verdades mais seguras, em discutir-lhes a certeza, em sujeitá-las a exame provisòriamente para dela se certificar, e reconquistá-la de novo. Deste modo torna-se, se não mais certa, ao menos mas motivada, e por conseguinte mais inabalável; põe-se ao abrigo das objecções e dúvidas futuras. Ora, quanto mais repletas de consequências são as verdades, tanto mais expostas estão

---

(¹) Contudo devemos confessar que Descartes não salvaguardou esta medida prudente; porque, fazendo recair a dúvida sobre toda a espécie de certeza, de hipotética fê-la *hiperbólica*, e deste modo privou-se a si próprio do meio de sair dela a não ser por um círculo vicioso. Com efeito, depois de abalar todos os princípios da razão, de duvidar das verdades matemáticas, de supor que talvez *Deus nos tenha criado de tal maneira que vivamos sempre enganados, ainda mesmo naquilo que julgamos conhecer melhor*, a lógica já não lhe permite admitir a realidade objectiva do pensamento, nem a existência substancial do *eu*, nem a conexão necessária entre o pensamento e o *eu* que pensa. Numa palavra, já não tem o direito de formular o seu célebre princípio: *Je pense, donc je suis*, como princípio inconcusso. Para se conservar lógico, Descartes deveria contentar-se com dizer: Parece-me que duvido; é possível que duvide, mas posso enganar-me. *Ille dupliciter peccavit*, diz justamente Leibniz falando de Descartes, *nimium dubitando et nimium facile a dubitatione recedendo, pecou duas vezes duvidando demais e saindo fàcilmente demais da dúvida.*

aos sofismas das paixões, e mais importa submetê-las ao exame da dúvida metódica. *O sábio é um duvidador*, dizia Claude Bernard (¹).

«Na especulação, diz Bacon, se queremos começar pela certeza acabamos na dúvida; ao passo que se começamos pela dúvida e tivermos paciência de a suportar por algum tempo, terminaremos pela certeza».

2. Mas, depois de reconhecermos a utilidade da dúvida, tenhamos cuidado de evitar os excessos, e não façamos dela a condição e o preliminar obrigatório de toda a certeza, a ponto de julgarmos, como vários filósofos, que a *verdade de que não se duvidou é verdade problemática.*

Na realidade, a dúvida metódica é impossível e inútil, perante as verdades de evidência absoluta e imediata, porque, por uma parte, possuem o privilégio de forçar a adesão do espírito que as contempla, e por outra, uma vez postas em dúvida, nenhuma demonstração será capaz de nos restituir a sua posse.

CAPÍTULO II

O IDEALISMO OU RELATIVISMO SUBJECTIVO

ART. I. — **Noção geral do idealismo**

1. O idealismo, menos radical que o cepticismo, admite em princípio o valor da razão. Afirma porém que só atingimos o objecto pelo conhecimento e *no* conhecimento, e por isso, não podemos conhecer os objectos tais quais em si mesmos, mas só como se encontram no nosso conhecimento. Não há portanto objecto para nós senão o *objecto pensado*, e sòmente enquanto pensado; ou ainda, o único objecto acessível para nós, é *o pensamento* enquanto consciente, e o *pensado* enquanto pensado; ou enfim; não atingimos senão as nossas *ideias*. Daqui provém o nome de *idealismo* atribuído em geral ao conjunto das doutrinas que dependem deste princípio.

2. São inúmeras as *variedades do idealismo*, por dependerem do equilíbrio entre a tendência dogmática e a tendência crítica. *Històricamente* podem reduzir-se a um pequeno número de tipos principais:

a) Descartes lançou o fundamento desta doutrina, pela separação radical que proclamou existir entre a matéria e o espírito.

b) Berkley tira a consequência dos princípios de Descartes: nega a realidade e até a possibilidade da matéria. É o *idealismo imaterialista* que já discutimos na Psicologia (p. 79).

(¹) O sábio é homem que duvida, mas não é céptico. «O céptico é o que não crê na ciência; o sábio crê nela; admite, mesmo nas ciências experimentais, um critério ou princípio científico absoluto, que é o determinismo dos fenómenos, e só duvida de si mesmo e das próprias interpretações» (Cl. Bernard).

c) Hume, despojando a teoria de Berkley dos elementos adventícios que lhe conservavam certa dose de *realismo*, e particularmente da garantia cartesiana da veracidade divina, chega ao *idealismo fenomenista radical.*

d) Kant, sustenta em princípio que o ser existente, e que é por *direito* inteligível, mas afirma que o nosso espírito só o pode atingir reconstruindo-o, por assim dizer, em si mesmo segundo leis subjectivas.

Daqui se segue que o objecto *para nós* não pode ser senão o objecto tal qual o elaboraram as nossas faculdades cognoscitivas. Kant pretende fazer a *crítica* do nosso conhecimento, determinando a influência subjectiva no objecto conhecido ou *fenómeno.* Daí o nome de *criticismo* que se dá à sua doutrina.

e) Na *filosofia contemporânea*, proveniente de Kant, os elementos dogmáticos que a sua doutrina continha foram geralmente eliminados em proveito da tendência criticista. Em nossos dias, apresenta-se algumas vezes o idealismo sob a forma de um *fenomenismo* mais radical ainda que o de Hume.

Falta-nos examinar o idealismo radical de Hume, o criticismo de Kant e as formas principais do idealismo contemporâneo.

ART. II. — **Idealismo radical de Hume**

§ 1. — **Exposição.** — O idealismo de Hume (1711-1776), procede de Locke e de Berkley. Do primeiro tomou a noção das ideias representativas, e do segundo o princípio: *esse est percipere aut percipi*, «o ser é perceber ou ser percebido», que desfiou até às últimas consequências.

Hume admite três estádios no conhecimento:

1.º *O bom senso*, pelo qual estamos *pràticamente* certos da realidade dos objectos que nos rodeiam, e que intervêm na nossa vida física e moral.

2.º *A primeira reflexão filosófica* séria sobre os dados do bom senso condena o valor *teórico* que seríamos tentados a atribuir a estes dados: porque não representam coisas, mas são apenas sensações subjectivas. Esta reflexão filosófica sobre os objectos de experiência faz-nos portanto *idealistas.*

Mas, ainda que nos tira o direito à afirmação teórica das verdades do senso comum, contudo verifica em nós e não condena de modo algum a *adesão* que damos a essas verdades. Será, pois, o *idealismo* «a condição indispensável para conhecermos *teoricamente* os objectos que estão *ao nosso alcance:* ciências de factos e abstracções matemáticas».

3.º Considera *fora do nosso alcance* tudo o que pertence à *essência* das coisas e tudo o que depende *do princípio da razão suficiente*. Daqui deduz a inutilidade da noção de *causa*. É o *costume* que nos dá a persuasão da causalidade. — Contudo nas *matemáticas* as generalizações têm carácter absoluto, porque aplicam ao conteúdo da experiência ùnicamente o princípio de contradição, e além disso, não afirmam a *existência* do seu objecto. A *metafísica* é absolutamente nula, ao pretender ser um conhecimento real; «é a região dos sofismas e da ilusão».

§ 2. — **Crítica.** — 1. As ideias fundamentais, que predominam em toda a doutrina de Hume, são as seguintes:

a) O nosso conhecimento, pelo facto de ser modificação do sujeito pensante e não se poder conformar com nenhum objecto não pensante, só nos revela as próprias impressões.

b) O *eu* é apenas uma ideia com as demais, e não tem valor objectivo.

c) Toda a experiência reduz-se sòmente à experiência sensível. Donde se infere que as noções e os princípios de *causalidade* e de razão suficiente, são apenas leis do nosso espírito, pois carecem de fundamento objectivo.

d) Por conseguinte, toda a especulação filosófica se reduz a proposições fundadas sòmente no princípio de identidade ou de contradição, e portanto não passa de uma análise infrutuosa de ideias.

2. São outros tantos erros. Com efeito:

a) O conhecimento é sem dúvida fenómeno psicológico, e por tanto subjectivo, mas é essencialmente *apreensivo* de objectos; além de que, não sendo *material* mas sòmente representativa ou *expressiva* a conformidade que ele deve manter com o seu objecto, pode esse conhecimento revelar-nos objectos diferentes de si mesmo e até objectos não conscientes.

b) O *eu*, como Berkley tinha observado depois de Descartes e da tradição escolástica, não é sòmente o objecto duma ideia abstracta, mas também e sobretudo objecto de intuição intelectual.

c) Logo é falso que toda a experiência se reduza à dos sentidos. Muito pelo contrário, as noções e princípios fundamentais da metafísica são em primeiro lugar fornecidos pela intuição intelectual, seja qual for o nome que se lhe dê: consciência do eu, dados da consciência, *intellectus principiorum* (Veja-se a p. 124 e 134; e mais adiante o *dogmatismo)*.

d) Logo a especulação metafísica é possível e pode até ser fecunda, porque não dispõe sòmente do princípio de *contradição*, mas também do princípio de *razão suficiente*, que lhe garante as *sínteses* operadas em matéria necessária. Além disso, a inteligência, ainda quando se apoia no princípio de contradição, não se limita a infrutuosas análises de conceitos; mas a simples aproximação das ideias, com o auxílio de meios termos bem escolhidos, revela-lhe as relações destas ideias entre si, e por conseguinte, faz progredir a ciência.

Portanto o *idealismo radical ou cepticismo metafísico* de Hume é destituído de fundamento.

ART. III. — Exposição do criticismo de Kant

§ 1. — **Princípios gerais.** — O pensamento de Kant está empregnado de alguns princípios gerais que influem no desenvolvimento de toda a sua filosofia. Hauriu estes princípios, quer na tradição escolástica através de Descartes, Leibniz e Wolff; quer no empirismo e idealismo inglês, especialmente de Hume. Daí nasceu em Kant uma espécie de conflito permanente entre tendências opostas. Deste modo a sua filosofia é um compromisso instável entre o *dogmatismo*, que continua a dominar em seu espírito, e o *idealismo* que lhe impõe as conclusões explícitas da sua doutrina.

1. *Os princípios dogmáticos* de Kant, podem reduzir-se a três:

a) O *ser* existe e é *inteligível*, de tal modo que ser e inteligível são essencialmente termos equivalentes (1).

Donde se segue que:

b) Também por *sua natureza* a inteligência foi criada para atingir o ser, e atingi-lo-ia de facto, se pudesse apreendê-lo imediatamente, isto é, na *intuição intelectual*.

c) *Os princípios de identidade* e de contradição têm calor absoluto como lei da verdade.

2. Os *princípios idealistas* de Kant são.

a) O princípio de Berkley sobre as aparências: «Se tomarmos, diz Kant, os objectos exteriores como objectos reais, será impossível compreender como poderemos chegar ao conhecimento da sua realidade fora de nós, apoiando-nos simplesmente na representação que em nós existe. Com efeito, é evidente que fora de nós não podemos sentir, mas só em nós mesmos, e que a consciência não nos dá por conseguinte mais que as nossas determinações» (Veja-se p. 79: *O materialismo* de Berkley).

---

(1) «Daí provém necessàriamente, diz Kant, a distinção certamente imperfeita entre o mundo sensível e o mundo inteligível pelo facto de o primeiro variar muito, segundo a diferença da sensibilidade dos diversos espectadores, e o segundo, que serve de fundamento ao primeiro, permanecer sempre o mesmo.

«...E assim, por causa da simples percepção e da capacidade de receber sensações, deve (o homem) considerar-se parte do mundo sensível; por causa da pura actividade que nele (homem) pode existir, isto é, pelo que chega à consciência imediatamente sem percepção alguma dos sentidos, deve considerar-se parte do mundo inteligível, do qual, no entanto, nada mais sabe».

b) A inteligência humana não possui, nem ainda no menor grau, espécie alguma de intuição, nem sequer a do seu próprio *eu*.

c) Donde se segue, como na teoria de Hume, que a noção de *causa*, assim como a do *princípio de razão suficiente* e do *princípio de causalidade* têm apenas valor *empírico e fenomenal*.

Destas duas fontes, dogmática e idealista, deriva toda a doutrina de Kant.

ART. IV. — **Discussão do criticismo**

§ 1. — **Erros fundamentais.**

1. Os princípios do criticismo de Kant podem reduzir-se a dois:

a) O primeiro, proveniente da tradição *cartesiana*, é a distinção exagerada entre a matéria e o espírito; distinção que vem a ser a mesma que a da *sensibilidade* e da *razão*, e que estabelece oposição irredutível entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

b) O segundo, tirado de Hume, é a negação absoluta da intuição intelectual, de tal modo que no homem o contacto imediato da realidade se reduz ùnicamente à percepção sensível.

2. Daqui se segue que o objecto *apresentado* ao nosso conhecimento não é já a coisa concreta, donde o espírito pode abstrair o *tipo* que realiza, e as *leis* absolutas que observa; por conseguinte o conhecimento sensível apenas apresenta ao espírito *matéria* de conhecimento que nada tem de inteligível (nada de *universal* nem de *necessário*), de modo que tudo o que o espírito dela pensar racionalmente (isto é, de modo universal e necessário), deverá considerar-se como *forma* acrescentada só pelo espírito aos dados da sensibilidade, mediante a sua actividade inconsciente (espaço e tempo, doze categorias).

— Ora estes dois princípios são falsos. Porque:

a) A matéria e o espírito, o sensível e o inteligível não constituem em si mesmos, nem em nós, dois mundos separados:

α) *Em si mesmo o objecto sensível é ser* e obedece às leis universais e necessárias do ser (os dois *primeiros princípios* de identidade e de razão suficiente). — Depois, cada objecto sensível, na sua *singularidade* concreta e material, realiza o *tipo inteligível* da sua espécie.

β) *Em nós*, a matéria e o espírito, o corpo e a alma não estão separados, nem simplesmente justapostos, mas unidos, fundidos na unidade do composto humano, e caem indivisìvelmente sob o olhar da consciência.

b) Deste modo vê-se claramente a falsidade do segundo princípio. É falso que a experiência humana reduza à percepção puramente sensível e empírica:

α) Com efeito, pela consciência apreendemo-nos a nós mesmos, com tudo o que somos *hic et nunc*, como absolutamente reais, e apreendemos o nosso *eu*, no mesmo acto do seu conhecimento: vemos então a perfeita concordância que existe entre o *ser pensado* e o *ser que pensa;* o nosso pensamento contém e apreende em si mesmo as leis necessárias do ser como tal. Conhecemos, pois, as leis do espírito como leis, não sòmente do espírito enquanto pensa, mas também enquanto existe; como leis que o espírito afirma, só porque vê nelas a expressão necessária da realidade de que ele próprio faz parte, e que não pode negar sem se negar a si mesmo. Estas leis, que são, antes de mais nada, os dois primeiros princípios da razão especulativa, têm portanto não sòmente valor subjectivo e psicológico, mas sobretudo valor objectivo e metafísico.

β) Possuidor da ideia de ser e das leis essenciais do pensamento e do ser, dotado além disso, do poder de *abstracção*, nada se poderá opor a que o espírito descùbra nos objectos sensíveis o ser e a *natureza* específica, que efectivamente neles estão realizados. O elemento universal e necessário do conhecimento humano explica-se pois, não pela acção única do espírito, mas simultâneamente pelo modo de ser do objecto, e pelo poder que tem o espírito de nele o descobrir.

§ 2. — **Contradições e inconsequências.**

O sistema de Kant contém em si duas contradições principais:

1. A primeira consiste no emprego que faz do princípio de causalidade para provar a realidade das coisas em si ou *número*. Há fenómenos, isto é, aparências, diz: ora, «para aparecer, é necessário existir»; portanto o ser que aparece existe absolutamente em si mesmo.

Trata-se do emprego do princípio da causalidade. Mas com que direito poderá uma simples lei do espírito, uma simples *categoria*, — e para Kant a tal se reduz a causalidade, — ter valor para concluir a realidade de uma coisa em si? Kant atribui-lhe esse valor ùnicamente porque a tal o impele o seu *instinto dogmático*.

2. A segunda contradição consiste na *afirmação absoluta* do sistema das categorias, julgado indispensável para explicar os nossos conhecimentos universais e necessários. Trata-se do emprego do princípio absoluto de razão suficiente, que, como vimos, não tem este valor no sistema.

Estas duas contradições foram notadas pelos discípulos e continuadores de Kant e especialmente Renouvier, cujo *neo-criticismo* baniu tudo o que em Kant havia de dogmático; diante dele nenhuma afirmação absoluta encontra misericórdia; o princípio criticista, brutalmente adoptado, executá-las-á todas sem excluir o princípio de contradição.

3. Quanto ao valor absoluto atribuído ao imperativo categórico, por se impor absolutamente à razão como facto, na mente de Kant, se não é contraditório, é ao menos *inconsequente*.

Com efeito, a realidade do *eu* como *sujeito real* de todos os predicados do senso íntimo, não se impõe menos absolutamente que o imperativo categórico. Não deveríamos, portanto, ou aceitar este *facto* da existência real do *eu sujeito*, ou então considerar o imperativo categórico apenas como *forma a priori* da sua razão pura e prática?

4. Admitir esta realidade do eu, subministrada pela intuição da consciência, teria sido, como vimos, restituir o valor absoluto à noção de ser e aos princípios primeiros, e ao mesmo tempo reconhecer à inteligência humana o poder de atingir o mundo inteligível ou numenal, isto é, restaurar o *dogmatismo*. Foi a tendência *idealista* que prevaleceu em Kant contra o movimento profundo do seu pensamento e não menos contra a lógica. Esta corrente dominará depois entre os filósofos seus seguidores e libertar-se-á dos elementos realistas e dogmáticos que ainda existiam na filosofia do mestre de Koenigsberg (1).

CAPÍTULO III

O POSITIVISMO OU RELATIVISMO OBJECTIVO

ART. I. — **Exposição do positivismo**

§ 1. — **Princípio fundamental.** — A escola positivista, fundada por Aug. Comte (1778-1857), representada em França por Taine e Littré; na Inglaterra por Hamilton, Stuart Mill, H, Spencer, A. Bain; na Alemanha por C. Vogt e Büchner, admite que o espírito humano pode atingir as verdades de ordem experimental isto é, os factos e as suas leis que são apenas factos generalizados;

---

(1) Sobre o idealismo contemporâneo, veja-se pág. 160, 168, e pág. 674 e o apêndice sobre o *realismo metafísico*, e consulte-se o *Cours*, II, pp. 316, 328.

mas a natureza íntima das coisas, as substâncias, as causas e os fins, numa palavra, o absoluto, não podem de modo algum ser objecto do conhecimento.

Por consequência, a ciência humana deve restringir os esforços ao estudo dos fenómenos e do seu *como*, isto é, das suas leis, sem jamais se preocupar com o *porquê*, isto é, com as suas causas e os seus fins. Quanto às questões sobre a existência de realidades supra-sensíveis, tais como a alma e Deus, essas podem ser objecto de hipóteses, de crenças, ou de esperanças, mas nunca de certeza científica. «É um oceano, diz Littré, no qual não temos barco nem vela». Daqui provém o nome de *agnosticismo* que também se dá a este sistema.

§ 2. — **Os argumentos positivistas são os seguintes:**

1. A. Comte apela primeiramente para uma suposta lei histórica, que tirou de Turgot, e que designa com o nome de *leis dos três estados*. A dar-lhe crédito, em cada ramo de conhecimentos o espírito humano passa necessàriamente por três estados sucessivos.

a) Começa por atribuir a produção dos fenómenos a agentes sobrenaturais: o trovão a Júpiter, o vento a Éolo, as tempestades a Neptuno, etc.: é o *estado teológico* (feitiçaria, politeísmo, monoteísmo). Mas em breve o homem reconhece que estas vontades livres e caprichosas não podem explicar a regularidade dos fenómenos;

b) Por isso o homem substitui estes poderes sobrenaturais por qualidades ocultas, formas substanciais e acidentais, entidades escondidas sob os fenómenos, e destinadas a explicá-los: é o *estado metafísico*. Nova decepção; porque estas qualidades ocultas e estas entidades furtam-se fatalmente à verificação experimental.

c) Por fim, o espírito humano renuncia a investigar as causas íntimas dos fenómenos, assim como a origem e o destino das coisas, limitando-se a descobrir, pela combinação da observação e do raciocínio, as suas leis efectivas, isto é, as suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança. É o *estado positivo*, o único definitivo e verdadeiramente científico.

Segundo A. Comte, estes três estados, que se sucedem na história dos povos, vão-se também sucedendo na história dos indivíduos. Cada homem em particular é mais ou menos teólogo na infância, metafísico aos vinte anos, e positivo na idade madura.

2. Depois destas considerações preliminares, chega o positivismo ao argumento directo: nega que disponhamos de alguma faculdade apta para o conhecimento do absoluto; põe como princípio, *que só é certo aquilo que foi comprovado experimentalmente*, visto que os meios de investigação que possuimos reduzem-se todos

à experiência sensível. Ora, é evidente que o absoluto, se existe, não pode ser verificado pela experiência; é portanto incognoscível por sua natureza, e a metafísica que pretende fazer dele o seu objecto, é ciência ilusória e quimérica.

3. O último argumento pertence a Hamilton. Segundo este filósofo, como o absoluto não admite graus, só se pode conhecer na sua prefeição, isto é, *absolutamente;* o conhecimento imperfeito do perfeito, o conhecimento relativo do absoluto, é um contra-senso. Ora, nada podemos conhecer senão de modo imperfeito e relativo. O absoluto é portanto por sua mesma natureza radicalmente inacessível à nossa inteligência; e a metafísica que pretende fazer dele o seu objecto de estudo, é ciência quimérica e ilusória.

A conclusão de A. Comte é que «toda a proposição que não é finalmente redutível ao simples enunciado de um facto particular ou geral, não pode ter nenhum sentido real e inteligível».

ART. II. — **Discussão**

§ 1. — Crítica dos argumentos positivistas.

1. É falso que a lei dos *três estados* represente a ordem fatal da evolução científica; é sobretudo falso que qualquer destes estados exclua necessàriamente os outros. Quem negará por exemplo que Aristóteles uniu o mais profundo espírito metafísico ao mais fino e penetrante espírito de observação; ou que os grandes sábios modernos Képler, Leibniz, Pascal, Ampère, Pasteur, etc., foram ao mesmo tempo grandes crentes?

2. Afirma o positivismo «que só é verdadeiro o que se pode comprovar experimentalmente, e que a única experiência é a dos sentidos». É asserção directamente contrária às mais certas conclusões da psicologia. Sabemos que, além das percepções sensíveis, a experiência abrange os dados da consciência, e que esta atinge directamente uma causa e uma substância que é a própria alma.

Sabemos, além disso, que possuímos uma faculdade, cujo objecto é precisamente o necessário e o absoluto. Não há dúvida que a razão não nos dá a intuição directa do ser necessário e infinito; mas, elaborando os dados da experiência e da consciência eleva-se pelo discurso até à necessidade de uma causa primeira e transcendente, de um ser independente e absoluto. É, pois, falso que o absoluto seja incognoscível, por falta de faculdades proporcionadas.

3. Finalmente, se o raciocínio de Hamilton tivesse algum valor deveríamos concluir que o absoluto é não sòmente *incognoscível* mas até *inconcebível.* Ora, como observa H. Spencer, «dizer que não podemos conhecer o absoluto, é afirmar, implìcitamente a

sua existência; é provar que o absoluto está presente ao nosso espírito, não como um nada, mas como alguma coisa em si». Mais ainda: «da mesma necessidade de pensar em relações, segue-se que também o relativo é inconcebível, se não está em relação com um não-relativo real... porque, não se admitindo um não-relativo real, o relativo torna-se absoluto e arrasta-nos à contradição. É, pois, impossível desembaraçar-nos da consciência de uma realidade oculta que esteja debaixo das aparências, e desta impossibilidade procede a nossa crença indefectível nesta realidade» *(Primeiros princípios.)*.

§ 2. — Contradições do positivismo.

Refutados os argumentos do positivismo, falta agora mostrar as *contradições* inerentes a este sistema.

1. Afirmamos em primeiro lugar que o positivismo degrada a natureza humana, condenando-a de antemão a ignorar o que tem necessidade de conhecer: a natureza, o porquê e o fim das coisas e particularmente a nossa origem, os nossos deveres, os nossos destinos e o próprio Deus.

Por outro lado, se dissermos com T. Ribot que estas questões são de tal sorte que o homem não as pode abandonar sem resolver, é lançarmo-nos deliberadamente no desespero.

2. Observemos em seguida que proscrevendo como ilegítimo o uso absoluto dos princípios e de todos os dados racionais, o positivismo pronuncia a sentença de morte contra a ciência, sem exceptuar a que ele mesmo pretende restringir à investigação dos factos e das suas leis, porque, como vimos, a ideia de lei pressupõe a persuasão preconcebida do valor do princípio de causalidade, que não pode explicar-se ùnicamente pela experiência sensível.

3. Além disso, por mais que o positivismo proclame o reinado exclusivo da experiência e do facto, surpreendemo-lo a cada instante em flagrante delito de metafísica. Assim, ele discorre, experimenta, induz, deduz, etc. Quer dizer, admite *a priori* que tudo tem a sua razão suficiente; que há leis, ordem, e um plano na natureza. Como harmonizar tudo isto com o princípio que *só é certo o que foi comprovado pela experiência?*

4. Finalmente, o positivismo indigna-se e protesta quando o acusam de materialismo ou de ateísmo; emprega todos os esforços por conservar-se neutro, e não se pronunciar sobre a existência de Deus, da alma, da substância; e passado um instante, define a alma: *o conjunto das funções do cérebro e espinal-medula;* declara que o mundo é constituído pela matéria e pelas forças da matéria, *que a origem do mundo não se pode explicar nem pela multiplicidade de deuses nem por um só.* O positivismo não cessa de protestar; mas pelo mesmo facto de pretender explicar os factos sem a

substância, o homem sem a alma, e o mundo sem Deus, cai fatalmente no fenomenismo que nega a substância, no materialismo que nega a alma, no ateísmo que nega a Deus, isto é, quer queira quer não, embrenha-se na metafísica. É, pois, certo que em semelhante matéria não podemos ficar neutrais, e que na ciência não se pode prescindir nem de Deus nem da alma, sob pena de cairmos na necessidade fatal de lhes negarmos a existência.

Refutado o cepticismo e o relativismo, devemos concluir em favor do *dogmatismo*, que admite ao mesmo tempo a legitimidade e a objectividade da certeza.

De facto o dogmatismo não pode ser objecto duma demonstração directa, porque sem círculo vicioso é impossível *demonstrar* o direito que temos a afirmar qualquer coisa; mas fica indirectamente demonstrado, só pelo facto de se terem posto em evidência as insustentáveis pretensões do cepticismo e do relativismo.

CAPÍTULO IV

O DOGMATISMO

O *dogmatismo* (de δογματίζω, afirmo), é a doutrina que afirma simultâneamente que a certeza é estado legítimo do espírito, e que o objecto do conhecimento são as coisas em si, e não sòmente as modificações da nossa inteligência.

Na história da filosofia distinguem-se duas espécies de dogmatismo de valor muito desigual.

1. O *dogmatismo ingénuo e exagerado*, segundo o qual podemos chegar à certeza *absoluta e adequada* de todas as coisas. Tal parece ter sido a ilusão do estoicismo, quando proclama que o sábio é superior à dúvida: *Sapiens non opinatur*.

2. O *dogmatismo moderado* é menos intransigente, não só pelo instinto de moderação, fundada no bom senso vulgar, mas ainda por motivos verdadeiramente racionais e filosóficos.

Para quem sabe ler na própria consciência, o valor da razão e o alcance objectivo das ideias primeiras e dos princípios da metafísica não podem ser objecto de dúvida real. Como dissemos ao falar dos *dados da consciência* e dos *primeiros princípios*, e repetimos na crítica do *Cepticismo* e do *Idealismo*, a introspecção dá-nos a posse absolutamente certa de todos os elementos de que se compõe o conhecimento do absoluto. O *ser* com as suas grandes *leis*, que são os princípios de contradição e de razão suficientes, impõe-se ao nosso espírito com evidência como seu objecto necessário, e como leis que regem simultâneamente este mesmo objecto na sua realidade, e a inteligência que nele reflecte. Mais ainda: as ideias primeiras de substância, de unidade e de duração, de causa e de fim, cuja compreensão ultrapassa imediatamente tudo o que a experiência contém, são-nos fornecidas também como objectivamente reais, na experiência, ao mesmo tempo *concreta* e *absoluta*, que é a consciência de nós mesmos.

3. Por consequência o *dogmatismo moderado* está sàbiamente fundado. *Em certo sentido* até as pretensões do dogmatismo ingénuo se justificam: a nossa inteligência tem o poder de atingir e de julgar sem apelação todas as coisas desde o ser infinito até à realidade mais insignificante e mais próxima do nada: o *seu objecto é o ser*, à luz dos princípios absolutos; nada lhe escapa de tudo o que é *ser;* nada, nem ainda aquilo que, sem possuir o ser em si, pode contudo ser pensado pela inteligência com o auxílio de um ser emprestado com que se compraz de o revestir. Mas se é *infinita* a *extensão* do seu domínio, o grau de soberania que exerce é muito limitado na sua profundeza e na sua dignidade. Toda a realidade lhe é acessível sem dúvida, enquanto ser; mas, se o modo especial desta realidade não caíu no campo da sua experiência interna ou externa, julgará apenas aproximadamente e com o auxílio de representações muito defeituosas, capazes, se não está de sobreaviso, não sòmente de a deixar numa ignorância invencível, mas ainda de a arrastar aos erros mais grosseiros.

APÊNDICE

O REALISMO METAFÍSICO

I. — **Natureza.** — Pelo facto de expormos o dogmatismo mostrámos que a inteligência não obedece só a leis *subjectivas* que nela determinam uma actividade puramente interna, mas que está sujeita, como faculdade cognoscitiva, às leis que a regem enquanto é ser, e às mesmas leis do ser, que são os princípios primeiros. Segue-se que tudo o que à luz dos princípios a inteligência apreende como real, se deve como tal afirmar, na mesma ordem em que esta realidade se impõe ao espírito, isto é, na ordem dos puros *possíveis*, se a inteligência vê sòmente a conformidade interna dos termos do conceito, e na ordem da *existencia*, se a inteligência vê directamente e por intuição esta mesma existência, ou se em virtude do princípio de razão suficiente deduz a sua necessidade.

Esta confiança na inteligência humana como faculdade do ser real constitui a *disposição de espírito*, e a *doutrina* que se chama o *realismo metafísico*.

II. — Objecções idealistas contra o realismo metafísico.

O realismo metafísico afirma que os objectos do pensamento possuem absolutamente e em si mesmos realidade, quer de possibilidade, quer de existência, independentemente do pensamento que os representa. Quando refutámos as diferentes formas do cepticismo e do relativismo, respondemos já às objecções principais levantadas contra esta doutrina. Contudo é de grande utilidade agrupá-las e resolvê-las outra vez.

Podem reduzir-se a três espécies: objecção *criticista; —* objecção *psicológica; —* e objecção *metafísica.*

1. **Objecção criticista.** — O único objecto real para nós é o pensamento; não poder haver outro. «Como nos poderíamos assegurar, diz E. Le Roy, da conformidade entre a representação e o objecto? Requerer-se-ia uma comparação tal que pudéssemos apreender o objecto de outra forma que não seja pelo pensamento».

— A esta primeira objecção podemos dar uma *dupla resposta:*

a) Muitos realistas respondem que é inútil tal comparação se, como realmente acontece, o conhecimento se manifesta à consciência como *essencialmente relacionado* com um termo conhecido, distinto dela. A única resolução racional é dar crédito neste ponto à nossa natureza inteligente, e afirmar o que ela, depois de crítica severa, obstinadamente nos impõe.

b) Segunda resposta, mais satisfatória ainda. A comparação entre o pensamento e o objecto é inútil, se a inteligência atinge imediatamente este objecto em si mesmo; ora, como vimos, é o que acontece:

α) Na *intuição* do *eu* pela consciência o nosso espírito atinge imediatamente o *ser*, os dois *princípios primeiros*, como leis do ser e do pensamento, as *noções metafísicas* fundamentais de substância, de unidade, assim como de identidade, de duração, de causa e de fim.

β) Com estes primeiros dados, o espírito vê a necessidade absoluta de afirmar a objectividade de certas realidades que o pensamento abstracto ou o conhecimento sensível atingiram.

2. **Objecção psicológica.** — O realismo supõe necessàriamente que o espírito recebe em si uma imagem do objecto, e depois contempla esta imagem; este modo de conceber o pensamento é muito grosseiro; e não resolve o problema do conhecimento... (¹).

Ainda que admitamos no sujeito esta espécie de *presença real* de uma «duplicação do objecto», contudo nada se operou ainda na ordem do conhecimento. Semelhante representação, materialmente presente, não é conhecida como tal, nem nisto consiste o conhecimento. Porém esta noção do conhecimento não é a do *realismo autêntico.*

— Como vimos na psicologia, o acto do conhecimento intelectual não consiste na constituição de um duplicado interior do objecto, que o espírito teria apenas de contemplar, mas sim na *assimilação vital consciente* do sujeito com o objecto, assimilação que não é conhecida pelo sujeito à maneira de imagem *intermediária* entre ele o e objecto, mas que é o seu mesmo conhecimento. Por outras palavras, em vez de ser uma imagem *conhecida*, é assimilação conhecente, é o próprio *sujeito que se tornou idealmente o objecto.*

Esta forma já nos dá, em grande parte, a resposta à terceira objecção idealista.

3. **Objecção metafísica.** — O idealismo não se pode decidir a admitir que a realidade seja uma coisa irredutível ao pensamento, realidade que oporia a este um *em si* opaco e impenetrável. Requere-se, segundo ele, que haja *unidade*, e que esta seja em proveito do pensamento.

(¹) «Toutes ces théories (realistes), diz Hamelin, reviennent fatalement à la proposition monstreuse que la représentation est une peinture d'un dehors dans un dedans».

— Responderemos a esta objecção metafísica dizendo que na doutrina realista o ser não é de modo nenhum heterogéneo ao pensamento; com efeito;

a) Em si mesmo, α) O ser não pode existir senão enquanto é, antes de mais nada, o próprio conteúdo do pensamento criador (¹).

β) As suas leis, os princípios primeiros são idênticos aos do pensamento.

b) Com relação a nós, α) Nenhum ser nos é totalmente opaco e impenetrável. Todos, pelo contrário, nos são mais ou menos patentes, acessíveis e transparentes porque pelo facto de serem *seres*, de todos formulamos juízos infalíveis e inapeláveis guiados pela luz que projectam os primeiros princípios.

β) É certo que, por ser finita a nossa inteligência, e portanto imperfeita, nenhum ser nos é totalmente transparente, mas isto não impede que conheçamos mais ou menos a sua natureza. Com efeito, a inteligência penetra o ser *inteligível* na medida em que ela mesma, pelo facto de possuir a perfeição do ser, realiza a perfeição da *inteligência*.

γ) A identidade real entre o sujeito e o objecto que o idealismo parece constantemente propugnar, como se nela consistisse o conhecimento, é pretensão panteísta insustentável. Por outro lado, tomada em sentido absoluto, é tão gratuita como exorbitante. Possui contudo algum fundo de verdade que o realismo conhece.

δ) Com efeito, só conhecemos o objecto por meio de uma assimilação vital, pela qual de algum modo nos *transformamos* nele.

ε) Contudo devemos confessar, como já dissemos, que na ordem do ser e do conhecimento *finitos* e *contingentes*, não se pode efectuar a perfeita unidade do sujeito e do objecto. Ainda quando o sujeito se conhece a si mesmo, *subsiste* o dualismo *lógico* do conhecente e do conhecido como tais. — Acrescentemos que a própria inteligência infinita, (não obstante a absoluta *simplicidade* do seu ser e do seu conhecimento, e apesar de esgotar toda a inteligibilidade dos seres finitos e de nada encontrar neles de opaco e de impenetrável) só pode ver estes seres como eles são; Deus portanto vê-os *distintos de si*, na sua pobreza sim, mas também gozando da *propriedade* do seu ser participado.

Como vemos, ainda que a absoluta perfeição do conhecimento exija a penetração perfeita do objecto pela inteligência, não reclama contudo de modo algum a absorção real do objecto pelo sujeito. Devemos pois admitir que o dualismo do sujeito e do objecto, não se opõe à noção, ainda a mais pura e mais perfeita, do conhecimento.

SECÇÃO PRIMEIRA. — IMPORTÂNCIA, MÉTODO E DIVISÃO DA METAFÍSICA

CAPÍTULO ÚNICO

Provada a legitimidade da metafísica, falemos agora da sua importância, do método que mais lhe convém, e das divisões que comporta.

Sendo a metafísica a ciência do ser, segue-se por isso mesmo que é também a condição e a alma das outras ciências.

(¹) «Dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis vel sicut in cognoscente, et creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Joann, I, 3: quod factum est in ipso vita erat» (S. Thomas, *de Potentia*, Q. III, art. 16, ad. 24).

ART. I. — **Importância da metafísica**

A importância da metafísica corresponde à necessidade superior da razão de conhecer o fundamento e o porquê das coisas, de penetrar até ao ser, e, na medida do possível, até à causa que não tem causa, até ao absoluto.

Por isso todos os homens se preocupam, necessàriamente com as questões metafísicas, ao menos, como diz Jourdain, sem o advertir. São problemas vitais, que todas as inteligências forçosamente discutem, e aos quais dão sempre solução ainda que provisória, embora seja com uma simples negação: Neste caso, negar o problema equivale a propô-lo, a tomar uma posição e resolvê-lo provisòriamente.

De facto, quem não desejará saber se a natureza visível se basta a si mesma ou não; se tem um princípio supremo donde tudo deriva; se este princípio é material ou espiritual, ou absolutamente indeterminável; se o mundo tem princípio ou não, se tudo o que existe neste mundo é necessário ou contingente? Sobretudo quem há que não pergunte: que somos, donde vimos e para onde vamos? Por outras palavras, qual é a nossa natureza, a nossa origem e o nosso destino? Todas as questões são certamente capitais para todo o ser que pensa.

Realmente é impossível evitar o problema do absoluto; encontra-se necessàriamente de um modo implícito em todas as nossas acções e pensamentos; e ainda que fosse insolúvel, deveríamos mesmo então mostrar que o era, e por que razões. «Se é preciso filosofar, diz Aristóteles, filosofemos; se o não é, filosofemos também, para provar que realmente o não é; em todas as hipóteses, pois, é necessário filosofar».

Já vimos que a razão é capaz de atingir e conhecer todas estas questões; falta mostrar qual o método que neste estudo devemos seguir.

ART. II. — **Método da metafísica**

§ 1. — **O Método da metafísica não é puramente a priori.**

Parménides, e mais recentemente ainda Espinoza, pretenderam aplicar à metafísica o método das ciências matemáticas. Tomam como ponto de partida algumas noções concebidas *a priori* acerca do ser em si, dos seus modos e das suas propriedades essenciais, e depois por via de dedução e de consequência, aplicam-nas às três grandes categorias da realidade: à matéria, à alma e a Deus. — Este processo é defeituoso:

1. Com efeito, o objecto da metafísica não é uma ideia puramente abstracta, mas o ser existente e real; ora, para conhecer um

ser real, a sua existência e a sua natureza, a primeira condição é observar. Proceder *a priori* nesta matéria, seria transformar a metafísica em abstracção estéril para chegar ao mais fútil idealismo. Sem dúvida, a metafísica é ciência eminentemente racional; mas requere-se que a razão entre na posse do seu objecto. Ora é a observação que lhe subministra os meios; e eis porque esta é o ponto de partida da verdadeira metafísica.

2. Mas qual será a observação e quais os factos por onde devemos começar?

§ 2. — O ponto de partida da metafísica é a experiência, sobretudo interna.

1. Estas razões levaram os modernos a adoptar o caminho traçado por Descartes, e a começar pela observação de si mesmo (1). e de facto a verdadeira psicologia é já mais ou menos metafísica em si mesma, porque a consciência profunda é reveladora do ser. Com efeito, já demonstrámos contra Kant que a intuição da consciência permite-nos afirmar a identidade das leis do pensamento e das leis do ser, arvorar os princípios da razão em leis ontológicas universais e justificar criticamente as noções metafísicas de substância, de causa, de fim, etc.

2. Portanto o método psicológico é simultâneamente o mais breve e o mais seguro. Compreende os três processos seguintes:

a) Coligir por meio da *reflexão* as primeiras noções e as leis fundamentais do pensamento, que são as da realidade.

b) Aplicar por analogia estas leis e propriedade às coisas externas depois de as ter mais ou menos adaptado, segundo os dados da análise objectiva.

c) Finalmente, elevar-nos pelo *raciocínio* até ao ser primeiro e infinito, até Deus, o único onde as noções de ser, de causa e de fim encontram a perfeição absoluta e o fundamento ontológico.

§ 3. — Certeza própria das verdades metafísicas.

1. Aqui os problemas são tão complexos e ao mesmo tempo tão subtis; supõem observações tão delicadas e tão numerosas, deduções tão longas, que o espírito raramente é capaz de abranger numa vista de conjunto toda a série dos raciocínios; por isso a evidência da conclusão nem sempre é tão clara que force o assentimento como nas deduções matemáticas.

---

(1) Ainda que reconhecemos a Descartes a glória de ter inaugurado o método subjectivo, e dado à metafísica a sua verdadeira base, partindo do facto consciente, devemos contudo confessar que este filósofo não foi consequente consigo mesmo, por ter voltado tão depressa ao método sintético, tão grato ao seu génio matemático, afirmando que *«para filosofar, a primeira coisa a fazer é investigar as primeiras causas, isto é, os princípios donde se deduzirá tudo o mais»*.

2. Tanto mais que muitas vezes estas conclusões não podem ser comprovadas pela experiência directa, como na física, nem pelo absurdo dos seus contrários, como na matemática; porque a natureza e a íntima constituição das causas e das substâncias do universo são ao mesmo tempo contingentes em si mesmas e estão fora do alcance dos sentidos.

3. Acrescentemos que a ciência do ser infinito, da sua natureza, dos seus atributos e das relações do mundo a seu respeito, há-de necessàriamente exceder sempre a esfera das verdades adequadas à nossa inteligência criada.

Por todas estas razões muitas das conclusões da metafísica, serão sempre analógicas. Só poderia encontrar as fórmulas adequadas quem conhecesse perfeitamente a essência do ser e nele contemplasse directamente a razão dos fenómenos. Ora isto é privilégio só de Deus.

ART. III. — **Plano e divisão da metafísica**

Ordinàriamente a metafísica divide-se em duas grandes partes: a METAFÍSICA GERAL e a METAFÍSICA ESPECIAL.

§ 1. — A metafísica geral ou Ontologia.

Segundo a definição de Aristóteles, a metafísica geral é a *ciência do ser, enquanto ser*, ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν. É a ciência dos princípios constitutivos do ser e das condições mais gerais de toda a realidade. Tais são: o ser e os seus atributos de unidade, verdade e bondade; a causa e o fim, a substância e o acidente, o contingente e o necessário, o finito e o infinito, o relativo e o absoluto.

Muitas destas noções foram já estudadas nesta obra à medida que a necessidade o requeria (1). Mas só as desenvolvemos segundo as exigências particulares de cada uma das questões que tratámos. Falta examiná-la em si mesmas, e penetrar mais profundamente na sua natureza íntima.

§ 2. — A metafísica especial.

A metafísica especial encara o ser, não já simplesmente enquanto ser, mas nas suas três formas determinadas: o ser material, isto é,

---

(1) Veja-se especialmente na Psicologia os *dados da consciência*, p. 121; *a análise das verdades e das noções primeiras*, pp. 129 e segs.; na Lógica crítica, o capitulo *da Verdade* e em muitos outros lugares.

os corpos; o ser espiritual, que é a *alma;* e o ser absoluto, que é *Deus*. Compreende, pois, três grandes partes: a *Cosmologia*, *a Psicologia* e a *Teologia racionais*.

1. A COSMOLOGIA RACIONAL, ou metafísica da natureza, tem por objecto determinar com argumentos da razão a essência íntima da matéria, assim como o princípio e as condições da vida em geral.

2. A PSICOLOGIA RACIONAL, ou metafísica da alma procura determinar racionalmente a natureza da alma, os seus destinos, assim como o carácter da sua união com o corpo na unidade do composto humano.

3. Finalmente, a TEOLOGIA RACIONAL, ou *Teodiceia*, estuda a existência, a natureza e a acção de Deus, ùnicamente pelo lume da razão.

LIVRO PRIMEIRO

METAFÍSICA GERAL OU ONTOLOGIA

O objecto da Ontologia é o *ser* considerado na sua noção e constituição essencial, nas suas manifestações e propriedades mais gerais.

1. O SER estudado sob o ponto de vista da *compreensão*, isto é, a sua noção e constituição essencial.

2. As CATEGORIAS, ou grandes divisões da noção do ser, sob o ponto de vista da *extensão*.

3. As CAUSAS. Neste terceiro capítulo examinaremos a propriedade notável que possuem os diferentes seres de exercerem mùtuamente diversos influxos.

CAPÍTULO I

O SER

ART. I. — A noção de ser

1. Tudo o que, em qualquer grau ou ordem que seja, se opõe ao puro nada, merece o nome de *ser* ou *ente*, e entra por esse título no mesmo conceito. Este conceito, tomado na sua generalidade, é *uno*, porque por diferentes que sejam os objectos entre si, todos têm de comum o oporem-se contraditòriamente ao nada, o serem *alguma coisa:* a noção de ser é, portanto, *una*.

2. Esta propriedade, em virtude da qual o conceito de ser, permanecendo perfeitamente *uno*, exprime por si só toda a realidade dos conceitos objectivos pelos quais procuramos diversi-

ficá-lo, é o que se chama a sua *transcendência:* a noção de ser está acima ou *ultrapassa (transcende)* todas as categorias, encontra-se em todos os conceitos para constituir-lhes a objectividade. É *transcendental.*

3. A noção de ser, sendo *una* e *transcendental*, é necessàriamente *análoga.* Com efeito, um conceito ou termo diz-se *análogo* quando, sem deixar de ser o mesmo, exprime objectos que em si mesmos são simplesmente diversos *quanto à sua realidade total*, sem que tenhamos fundamento para separar por meio da inteligência um aspecto real, sob o qual se poderiam considerar *idênticos* entre si.

Ora, é isto exactamente o que acabamos de dizer da noção de ser, ao estudar a sua *unidade* e a sua *transcendência;* portanto é *análoga.*

ART. II. — **Princípios metafísicos do ser**
O acto e a potência

§ 1. — **Natureza dos princípios metafísicos.**

Explicada a objectividade e determinada a natureza do conceito de ser, falta-nos agora falar do seu objecto, isto é, examinar os princípios que explicam a sua compreensão e a constituição intrínseca da sua realidade.

Por *princípio* entendemos, com Aristóteles, *aquilo pelo qual uma coisa é, se produz ou se conhece.* Não se trata neste estudo nem de princípios *lógicos*, directores do conhecimento; nem de causas extrínsecas ao ser, mas do que constitui a sua mesma realidade, tanto na ordem física, como na ordem metafísica.

§ 2. — **As noções de acto e potência.**

O *movimento* metafísico, isto é, toda a espécie de mudança real que se dá nos seres, sugere-nos as noções gerais de acto e potência. Serve, além disso, para mostrar-nos como do concurso do acto e da potência provém o ser determinado deste ou daquele modo. Com efeito, todo o ente que se muda recebe nova maneira de ser, e antes da mudança era capaz de a receber. Dizia-se *em potência* com relação a este modo de ser, que se chama o seu *acto.* No espírito do sábio, por exemplo, a potência é o espírito, o acto é a ciência, o *ser em acto*, é o sábio.

Se reflectirmos agora sobre a relação que existe entre os diversos elementos do conceito composto, pela qual se explicou o objecto, veremos que uns desempenham o papel de *determinante*, outros o de *determinável.* O elemento determinável chama-se *potência*, e o determinante *acto.*

CAPÍTULO II

O SER CONSIDERADO SOB O PONTO DE VISTA DA EXTENSÃO. — AS CATEGORIAS

Acabámos de estudar a natureza da ideia de ser e a constituição metafísica do ser real. Quer dizer, considerámos o ser sob o ponto de vista da *compreensão*. Examinemos neste capítulo as grandes divisões da extensão do ser finito, isto é, os *predicamentos* ou *categorias*.

ART. I. — **As categorias**

1. Seguindo a Aristóteles, os escolásticos dividem os seres finitos *em dez classes* distintas, chamadas *categorias* ou *predicamentos*.

A primeira categoria contém a substância; as outras nove compreendem nove maneiras de ser *reais* da substância, que são as nove categorias de *acidente*. São a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação*, o *lugar*, o *tempo*, a *acção*, a *paixão*, a *situação* e o *hábito*.

2. As dez categorias escolásticas são *classes de objectos reais*. O espírito não constrói estes objectos, mas encontra-os na própria realidade, contentando-se com abstraí-los e distingui-los uns dos outros. Pelo contrário, as doze *categorias de Kant são formas subjectivas do entendimento*, cuja função consiste em reduzir à unidade e ao absoluto dos dados da experiência, em *subsumir estes dados sob a forma de conceitos*. O seu número, determinado *a priori*, corresponde aos modos diferentes e irredutíveis segundo os quais o espírito pode unir nos seus juízos os termos fornecidos pela experiência.

3. Não entraremos no estudo minucioso das categorias, mas examinaremos sòmente a seu respeito algumas questões de interesse geral, tais como a natureza da *substância* e do *acidente*, a *quantidade* e a *qualidade*.

ART. II. — **Substância e acidente**

A *substância* define-se: o ser que pode existir em si mesmo por sua própria conta. *Os modos de ser* da substância, que são reais, mas que não podem naturalmente existir em si mesmos, chamam-se *acidentes*.

A *existência* da substância e do acidente impõe-se com toda a evidência:

1. *Primeiramente quanto à substância: a)* Se alguma coisa existe, existe a substância. Com efeito, tudo o que existe, ou existe em si ou noutra coisa, da qual é um modo de ser; ora repugna que tudo o que existe seja maneira de ser; por outro lado, é evidente que existe alguma coisa. Portanto a substância existe.

Para provar o valor real da *noção* de substância, no verdadeiro sentido da palavra, basta esta primeira razão.

b) Conhecemos claramente a existência de *diferentes substâncias*, sempre que nos encontramos em presença de um *sujeito último*, centro de atribuições de qualidades e princípios de operações. É o que verificamos em nós mesmos pela consciência dos nossos actos, especialmente dos actos livres. O mesmo se demonstra quando em virtude de uma analogia mais ou menos rigorosa transportamos esta noção distinta assim obtida para os seres que nos rodeiam (Veja-se p. 121, *Os dados da consciência)*.

2. *Os acidentes*, conhecemo-los primeiramente em nós, com a sua existência e distinção da substância. Sem deixarmos de ser os mesmos, encontramo-nos afectados de diferentes modos: por outra parte estes modos de ser que nos afectam — por exemplo, os actos de inteligência e de vontade, — são reais; enfim, aparecem e desaparecem, ficando a substância a mesma sob estas múltiplas mudanças. Devemos portanto dizer que são *acidentes* da substância.

ART. III. — **A qualidade e a quantidade**

§ 1. — **Definições.** — As palavras *qualidade* e *quantidade* podem tomar-se em sentido lato ou restrito. No sentido restrito aplicam-se aos dois predicamentos que na lista das categorias têm estes nomes. Tomada em sentido mais lato, a quantidade significa, ora tudo aquilo que tendo dimensões, peso, velocidade, se pode submeter a *medida* pròpriamente dita, ou de modo geral, tudo aquilo que se pode encarar sob a relação de *mais* e de *menos;* — a *qualidade* abrange tudo o mais.

Como vemos, a quantidade e a qualidade, entendidas deste modo mais lato, dividem adequadamente todo o objecto do nosso conhecimento e têm alcance transcendental. É sob este ponto de vista que aqui nos interessam.

§ 2. — **Quantidade e qualidade transcendentais.**

Deveremos, como Bergson, *isolar* completamente a ordem quantitativa da ordem qualitativa, a ponto de vermos nas diferentes *intensidades* da mesma qualidade, pura e simplesmente outras qualidades? Parece que a *distinção* irredutível das duas ordens não nos força a tirar esta conclusão. A intensidade qualitativa sem dúvida não é quantidade pròpriamente dita; não admite medida comum, de maneira que falar de uma dor de dentes quinze vezes mais forte que outra, não faz sentido. É certo, contudo, que na ordem qualitativa a intensidade é *análoga* da quantidade, e que falar de uma dor que hoje é mais forte do que ontem, tem sentido directamente inteligível.

CAPÍTULO III

AS CAUSAS

ART. I. — **Noção geral de causa. — Várias espécies de causas**

§ 1. — A noção de causa.

1. A *causa* de um ser é aquilo que *influi* na existência e nas propriedades reais desse ser, *que faz que o ser exista, e que seja o que é. Causa est id vi cujus ens est, et est id quod est.*

2. Convém distinguir atentamente a causa pròpriamente dita, da simples *condição*, e até da condição indispensável que se chama condição *sine qua non.*

A grande diferença que as separa é o *influxo positivo* que a causa exerce na existência e natureza do ser que dela depende, de modo que, dada esta influência positiva, o ser *por esse mesmo facto* existirá, e será o que é; pelo contrário, posta a condição, ainda não existirá o ser, mas sòmente as causas terão a possibilidade de o produzir.

3. «Se quisermos compreender melhor, diz T. de Régnon, a diferença entre causa e simples condição, suponhamos que na mesma sala estavam a trabalhar um escultor e um fotógrafo. Tudo estava preparado, modelo, máquina, chapas, etc. A falta repentina de luz obrigou-os ambos a parar. Quando voltou a luz recomeçaram os trabalhos respectivos. No primeiro, a luz é mera condição e não há nada na estátua acabada que me recorde a intensidade da luz. Pelo contrário, no segundo, a luz é causa, pois é ela que opera sobre a chapa fotográfica. Se for forte a acção será enérgica; se fraca a fotografia ficará pouco nítida, as cores vivas deixarão a sua marca e as outras nem sequer se conhecerão. A luz influi portanto no grau do ser, sobre o modo de ser da imagem; é a causa da fotografia».

§ 2. — **Várias espécies de causas.** — A causa, como dissemos, influi na existência e nas propriedades reais do ser. Podemos portanto distinguir tantas causas quantos influxos diferentes, e entre si irredutíveis, houver. Os escolásticos geralmente enumeram *cinco*, e expõem-nas claramente com um exemplo tirado de Aristóteles:

Policleto *(causa eficiente)* esculpiu num pedaço de mármore *(causa material)* a estátua *(causa formal)* de Apolo *(causa exemplar)* para ganhar um talento de oiro *(causa final)*.

ART. II. — **Causa eficiente principal e instrumental**

1. A estátua de Apolo, quanto à sua existência e natureza, depende de Policleto. Foi ele que a *fez*, e que fez o que ela é: pela sua *acção* deu-lhe o ser. Policleto é a *causa eficiente* da estátua.

2. Ainda que Policleto é a causa eficiente *principal* da estátua, contudo para a fazer precisou de *instrumentos*. Apesar de inertes os instrumentos influíram real e eficazmente na confecção da estátua; deixaram os seus vestígios na fineza dos traços, no polido das superfícies, no arrojo de execução que um escultor menos seguro da têmpera de seu cinzel não ousaria empregar. Neles se verifica, portanto, a definição geral da casua: por meio deles a potência passiva foi actuada, mas em si mesmos só possuíam potência activa incompleta; para passar ao acto, para se tornarem *agentes actuais*, faltava-lhes o concurso da potência activa superior que os tomasse e os pussesse em acção, numa palavra, que os *movesse: movens motum*, tal é a noção da *causa instrumental*.

3. Resumindo; o instrumento é verdadeira causa, porque lhe é devida parte do efeito, mas é causa essencialmente incompleta que só pode actuar sob a moção do agente principal.

ART. III. — **Causa material e causa formal**

1. Convém observar que o exemplo da estátua nos *sugere* as noções de causa material e de causa formal, mas não as apresenta na sua pureza e perfeição metafísicas. Com efeito, como veremos adiante, só ha causa material e causa formal pròpriamente ditas, onde há princípios metafísicos *constitutivos*, isto é, substância pròpriamente dita *actuada* por *uma forma acidental* real, ou matéria pròpriamente dita actuada por uma verdadeira *forma substancial*. Ora, no exemplo da estátua, falta tudo isto: a *figura* externa de *Apolo*, que o cinzel do escultor deu ao pedaço

da mármore, não é a forma acidental no sentido metafísico da palavra.

2. Devemos contudo confessar que este bloco de mármore, que antes não era estátua, veio a sê-lo sob os golpes do escopro de Policleto; podemos, por consequência, verificar nela as noções muito gerais de determinável e de determinante. Isto basta para nos dar a ideia de causa material e formal.

ART. IV. — **Causa exemplar**

A estátua que Policleto esculpiu representa Apolo. É estátua de Apolo *porque* Apolo é o seu modelo e porque este modelo primeiro foi concebido pela inteligência do artista.

A *ideia* por este concebida preside à execução da obra; por ela a obra *existe*, e *é o que é*. O modelo influi, pois, na existência e na natureza do ser que o imita: chama-se por isso *causa exemplar*.

ART. V. — **Causa final**

1. O *fim* duma coisa é *aquilo para que* essa coisa foi feita; por outras palavras, é a *destinação* dessa coisa.

Divide-se em *fim da obra (finis operis)* e *fim do operante (finis operantis)*.

O primeiro é o destino do objecto proveniente da sua *natureza*: o fim do relógio é marcar as horas; o fim da faca é cortar, o fim da estátua de Apolo é representar Apolo. Esta destinação inerente à natureza, e que se pode inferir da consideração do objecto, também se chama fim, ou *finalidade interna*.

O segundo, que é pròpriamente a intenção, o intento que se propõe o artista ao confeccionar o objecto, pode muito bem não se confundir com o primeiro, como por exemplo para prestar serviços, para enriquecer, para adquirir glória. Quando o fim visado pelo artista é diferente da finalidade interna da obra, toma o nome de *finalidade externa*.

2. Um *antecedente* é causa quando a sua presença, a sua ausência, as suas variações originam a presença, a ausência, as variações do efeito. Ora, o *fim* que o agente se propõe é *antecedente* desta espécie. Com efeito, posto que só se venha a realizar depois da obra concluída *(ultimum in executione)*, contudo na intenção do agente, foi ele que dirigiu a sua actividade e lhe determinou as diversas aplicações para obter o que se pretende *(primum in intentione)*.

LIVRO SEGUNDO

COSMOLOGIA RACIONAL

O objecto da Cosmologia é o estudo racional do mundo exterior, isto é, dos seres e dos fenómenos sensíveis, assim como das leis fundamentais que os regem.

Reduziremos este estudo às questões seguintes, que são objecto de outros tantos capítulos:

1. **Natureza do espaço e do tempo,** que são as condições de existência e, por assim dizer, as duas coordenadas do mundo exterior.
2. **Constituição íntima da matéria,** que é o sustentáculo necessário dos fenómenos e das qualidades sensíveis.
3. **Natureza da vida,** e caracteres que distinguem o ser orgânico do ser inorgânico.
4. Finalmente, discutiremos a questão do **Transformismo** e da **Origem das espécies.**

CAPÍTULO I

O ESPAÇO E O TEMPO

Já demonstrámos (p. 79), a existência do mundo material contra o imaterialismo de Berkley. Existe portanto realmente; mas quais são as suas condições de existência?

Primeiramente, aparece-nos, por assim dizer, enquadrado o espaço e no tempo. São *condições* universais do ser, e como que o campo onde desabrocham as existências, e se desenrolam os factos.

Convém, portanto esclarecer a sua noção.

ART. I. — **Considerações gerais sobre o espaço e o tempo**

§ 1. — **Analogias.** — 1. Bem ou mal, concebemos o espaço e o tempo como grandezas *homogéneas*, *contínuas*, *ilimitadas*, *necessàriamente existentes.*

a) Homogéneas: isto é, qualquer parte do espaço, se abstrairmos os corpos que o ocupam, e qualquer intervalo de tempo, se prescindirmos dos acontecimentos que o preenchem, são idênticos a todas as demais partes do espaço e do tempo da mesma grandeza.

b) Contínuas: não admitimos solução alguma de continuidade no espaço e no tempo; todas as partes do espaço se tocam, e todas as fracções do tempo se sucedem sem hiatos nem lacunas possíveis.

c) Ilimitadas: por mais que a imaginação faça recuar os limites do universo e do passado, pode imaginar sempre para além desses limites, um espaço e um tempo capazes de conterem outros seres e outros acontecimentos.

d) Finalmente, *necessárias:* não podemos conceber o espaço e o tempo como não existentes. Ainda na hipótese em que todas as coisas fossem destruídas, as represetaríamos como duas coordenadas, vazias é certo, mas sempre capazes de receber outras existências e outros acontecimentos.

2. Medimos o espaço por meio de uma extensão escolhida convencionalmente para unidade; o tempo porém como não pode medir-se por si mesmo, mede-se pelo espaço, graças ao movimento que a síntese de um e outro realiza.

§ 2. — **Diferenças.** — Ainda que as ideias de espaço e de tempo sejam análogas, estão contudo muito longe de ser idênticas.

1. Concebemos o espaço como coisa permanente e imóvel, como uma espécie de receptáculo de três dimensões: comprimento, largura e altura. O tempo, pelo contrário, é essencialmente móvel, semelhante a um rio que desliza sempre na mesma direcção. Concebemo-lo a espraiar-se indefinidamente em duas direcções opostas, o passado e o futuro. As suas diversas partes são *sucessivas* e excluem-se mùtuamente; as partes do espaço, pelo contrário, coexistem e recìprocamente se supõem.

Daqui resulta que a colocação de um acontecimento no tempo, se determina por dois pontos; basta localizá-lo entre o acontecimento que o precede e o que se lhe segue; para situar um objecto no espaço, requerem-se pelo menos três pontos de referência.

2. A ideia de espaço obtém-se por abstracção dos dados da percepção externa, especialmente do tacto, que percebe directa-

mente a extensão. Porque de facto o espaço é apenas a extensão vazia e abstracta, como a extensão concreta é simplesmente o espaço repleto (¹). A ideia de tempo obtém-se por abstracção dos dados da consciência, (auxiliada pela memória), que percebe as mudanças íntimas (Vejam-se na Psicologia, *Os dados da consciência*, p. 121).

ART. II. — **Várias teorias relativas ao espaço e ao tempo**

Poucas ideias nos são tão familiares como as ideias de tempo e de espaço, e contudo poucos há cuja análise apresente tantas dificuldades; daqui a diversidade das teorias que foram propostas para as explicar. Podem reduzir-se a quatro:

1. A teoria puramente *objectiva*, que considera o espaço e o tempo duas realidades independentes de nós e das coisas.
2. A teoria puramente *subjectiva* de Kant.
3. A teoria *relativista* de Leibniz, que considera o tempo e o espaço duas ordens de relações entre fenómenos diversos.
4. Finalmente, uma teoria *intermediária*, ao mesmo tempo subjectiva e objectiva, segúndo a qual o espaço e o tempo são noções concebidas pelo espírito, mas sugeridas pelas coisas.

§ 1. — **Objectivismo puro de Newton.**

1. Newton e Clark concebem o espaço e o tempo como dois entes absolutos, independentes de nós e dos objectos, infinitos e necessários no sentido próprio da palavra. Constituem na realidade dois atributos divinos: o espaço seria a própria imensidade de Deus que contém todas as coisas em seu seio, e o tempo a sua eternidade. Malebranche parece perfilhar esta opinião nos seus *Entretiens métaphysiques*.

— É certo que a eternidade divina coexiste a todos os tempos reais e possíveis, sem que nenhum a contenha, e que a imensidade divina contém todos os espaços; por Deus ser eterno é que os seres e os fenómenos se podem suceder indefinidamente; contudo é absurdo identificar o espaço e o tempo com os atributos de Deus. Deus é essencialmente imutável; portanto a sua duração não pode ser sucessiva como a que mede o tempo. Deus é essencialmente simples; por isso a sua imensidade não é divisível como o espaço.

(¹) Segundo Stuart Mill, a noção de espaço é constituída pela sensação do movimento muscular *não impedido*, e a noção de extensão pela sensação do movimento muscular *impedido*. Como de costume, o fenomenismo confunde aqui o que *revela* com o que o *constitui*, tomando a sensação subjectiva pela qualidade objectiva.

2. O próprio Descartes caíu num realismo exagerado, fazendo do tempo e do espaço modos da realidade. Segundo ele, o tempo confunde-se com a duração variável das coisas, e o espaço com a extensão real, isto é, com os corpos, visto que no sistema cartesiano a matéria reduz-se à extensão. Segue-se que suprimir os corpos e as suas mudanças, equivale a suprimir o espaço e o tempo.
— Esta concepção não corresponde de modo nenhum à ideia que formamos do tempo e do espaço. Com efeito, concebemo-los como grandezas homogéneas, indefinidas e até necessárias, neste sentido, que sobreviveriam à destruição de todos os corpos e de todos os acontecimentos. Ora, na concepção cartesiana o espaço e o tempo mudam de natureza com cada ser e cada facto; não ultrapassam a esfera das existências reais, e com elas desaparecem.
— No capítulo seguinte veremos as consequências da identificação da matéria com a extensão e desta com o espaço.

§ 2. — Subjectivismo puro de Kant.

Segundo Kant, o espaço e o tempo são formas *a priori* da nossa sensibilidade, e como tais desprovidas de valor objectivo. O *espaço* é a lei da nossa sensibilidade externa, em virtude da qual só podemos perceber os seres e os fenómenos externos justapondo-os a outros: o *tempo* é a lei da sensibilidade interna, que faz que só possamos perceber as modificações íntimas, e por elas as mudanças exteriores, colocando-as umas a seguir às outras.

Estas formas nada têm de comum com a realidade, porque dependem ùnicamente da constituição do nosso espírito, e existem em nós antes de qualquer percepção.
— Kant tem sem dúvida razão em ver nas noções de espaço e de tempo uma necessidade do nosso espírito, que só pode representar os seres e os factos colocados uns ao lado dos outros, ou uns depois de outros; mas errou em não reconhecer neles também condições objectivas da existência e da possibilidade das coisas. Igualmente errou em supor que estas noções existem em nós antes de qualquer percepção; pois que, pelo contrário, é pela percepção da extensão real que adquirimos a ideia de espaço, e pela consciência das nossas sucessivas modificações, que adquirimos a ideia de tempo. Portanto estas ideias não são meios ou condições, mas resultados da experiência, e por conseguinte, têm necessàriamente algum fundamento objectivo.

§ 3. — Teoria relativista de Leibniz.

Para Leibniz o tempo e o espaço não são seres nem qualidades do ser, como pretendem Newton e Descartes, nem formas puramente subjectivas do entendimento, como supõe Kant, mas *ordens*, isto é, sistemas de relações. O *espaço* é a ordem dos fenómenos enquanto coexistentes: *Ordo coexistentium, ut coexistentium;* e o *tempo* a ordem dos fenómenos enquanto sucessivos: *ordo successivorum, ut successivorum.* Contudo, segundo Leibniz, estas relações não existem entre as próprias coisas, mas entre as *percepções* que delas temos; e como estas percepções são na realidade meras aparências, ilusões dos nossos sentidos, segue-se que as ideias de tempo e de espaço não têm valor algum objectivo.

Assim, choques sucessivos, que se repetem a pequenos intervalos, dão-nos a sensação duma duração contínua, e uma brasa que agitamos ràpidamente dá-nos a sensação dum espaço contínuo; e contudo não há ali nem duração nem extensão, pois que os choques são instantâneos e a brasa nunca se encontra ao mesmo tempo senão num só ponto.

— A definição de Leibniz parece-nos justa, mas com a condição de restituir às ideias de espaço e de tempo o seu valor objectivo, e de notar que a ordem das nossas percepções só pode ter por fundamento a ordem que existe nas coisas.

Com efeito, se a brasa não tivesse em si mesma uma certa extensão inicial, nunca o seu movimento, por mais rápido que o suposéssemos, poderia produzir em nós a sensação de extensão; e se cada um dos choques tomados separadamente, não tivesse alguma duração, a sua repetição, por mais rápida que fosse, nunca poderia dar-nos a ilusão da duração. Devemos portanto concluir que, os seres e os factos justapõem-se e sucedem-se no nosso espírito, porque primeiro se justapõem e se sucedem na realidade.

§ 4. — Teoria da elaboração dos dados objectivos. (Ens rationis cum fundamento in re. Ser de razão com fundamento na realidade).

1. **Origem e valor das noções de espaço e de tempo.** — A ideia de espaço baseia-se na de corpo extenso, sem todavia com ela se confundir. A sua génese é a seguinte:

Apreendemos corpos dotados de extensão real com três dimensões; depois desocupando pela inteligência esta extensão de tríplice dimensão do seu conteúdo real, concebemo-la como pura capacidade para receber de novo esse conteúdo real: *mera capacitas locandi corpora*, como dizem os escolásticos. Pelo facto, pois, de compreender que a possibilidade de multiplicar os corpos é indefinida, concebemos que o espaço, pura capacidade de receber estes corpos, é também indefinido.

O espaço, assim compreendido e considerado em si mesmo, não é realidade; é o *nada* concebido como capaz de receber a extensão real dos corpos. Ainda que em si não seja realidade, contudo a sua noção tem valor objectivo, não é conceito quimérico, nem arbitrário do nosso espírito. Com efeito, visto que os corpos são *possíveis*, o seu conceito obriga-nos a pensar que, uma vez chamados à realidade, ocupariam um lugar, que só podemos conceber como um nada, capaz de conter estes corpos. Este nada, pura capacidade dos corpos possíveis, é ilimitado: no que não há inconveniente, porque em si é nada. — De um modo análogo mostraríamos a origem e o valor da noção de *tempo* começando pela duração real.

2. **Espaço real e espaço possível.** — Ocupado ou não, o espaço tomado em si mesmo é sempre nada; *chama-se porém real* quando está actualmente ocupado por uma extensão real; chama-se *possível*, *imaginário*, *puro*, quando sòmente se concebe, ou quando o imaginamos actualmente vazio, mas capaz de ser indefinidamente ocupado por corpos, e de tornar-se assim espaço real (¹) (Veja-se o *Cours*, II, p. 388 e seg. sobre a *questão do espaço* de **n** *dimensões)*.

CAPÍTULO II

A MATÉRIA

A percepção externa fornece-nos, sem dúvida, um conhecimento imediato, objectivo e verdadeiro da matéria, mas não nos dá a intuição da sua essência. Ensina-nos:

a) Que a matéria actua em nós e por conseguinte que existe, que é causa, isto é, *força;*

b) Que a matéria é *extensa*, porque as resistências que opõe aos nossos esforços são distintas entre si, e portanto formam uma soma composta de partes;

(¹) Segundo a noção de espaço que fica explicada, é de facto possível conceber o vácuo: o espaço chamado possível, o que actualmente não contém corpos nenhuns, que em si não é mais que o *lugar para os colocar*, corresponde à noção de vácuo. — Há porventura dentro dos limites do mundo material espaços rigorosamente vazios? É questão de *facto* que pertence às ciências da natureza; o filósofo não vê nisso contradição alguma. Talvez as teorias físicas mais modernas, que tendem a substituir as hipóteses ondulatórias pelas da emissão de corpúsculos «de bombardeamento» para diferentes direcções, cheguem, depois de pôr o éter de parte, a dar lugar de honra à noção de espaços rigorosamente vazios, através dos quais, estes corpúsculos animados de uma velocidade comparável à da luz, se precipitariam sem encontrar obstáculo. (Veja-se adiante a teoria atómica).

Esta maneira de ver tornaria inútil a hipótese do éter e suprimiria a objecção da «acção a distância», porque, neste caso, os corpos separados por espaços vazios actuariam uns sobre os outros por meio do bombardeamento destes cropúsculos, os quais só exerceriam uma acção eficaz no momento em que chegassem ao contacto dos corpos sobre que deveriam actuar.

c) Que a matéria *se move*, porque sentimos a mudança de direcção das resistências e das reacções que os corpos nos oferecem;

d) Finalmente, que os corpos têm *forma*, porque sentimos que a sua resistência acaba em certos pontos.

Numa palavra, a percepção externa ensina-nos que a matéria é uma *extensão terminada por planos e linhas*, que determinam a sua forma, *resistência e mobilidade;* a isto se reduz o que a experiência nos revela acerca da matéria. Quanto à sua natureza e constituição íntima, é problema pertencente à razão e à metafísica.

As teorias relativas à essência da matéria podem reduzir-se a três principais: *O mecanismo*, o *dinamismo* e o sistema peripatético da *matéria e forma (hilomorfismo)*.

ART. I. — O mecanismo geométrico de Descartes

§ 1. — **Exposições.** — 1. Descartes identifica a matéria com a extensão geométrica. E para o provar diz que na matéria a extensão é a única coisa de que temos ideia clara e distinta, e sem ela não a poderíamos conceber.

Notemos que Descartes não diz: a *matéria é extensa*, ou é *duma coisa extensa*, porque então deveria explicar a natureza dessa coisa; mas diz simples e absolutamente; *a matéria é a extensão.*

2. É Deus que produz o movimento na extensão; e a diversidade dos corpos provém da diversidade de movimentos que nela se realizam. A resitência e a força não são propriedades, mas apenas relações entre os movimentos. *Dêem-se extensão e movimento*, conclui Descartes, *e eu construirei o mundo.*

§ 2. — **Discussão.** — 1. É claro que Descartes fez de facto uma pura abstracção, quando reduziu a matéria à extensão vazia e geométrica.

2. Além de que esta definição está em contradição directa com a experiência. Se a matéria é só extensão, como explicar a impenetrabilidade e a resistência que apresenta? Como explicar a sua acção sobre outra matéria?

3. A definição cartesiana da matéria conduz ainda às mais estranhas consequências.

a) Com efeito, como toda a definição é recíproca necessàriamente, poderíamos inverter os termos e dizer: a extensão é a matéria e, por consequência, não há diferença entre os corpos e o espaço que ocupam; como por outra parte o espaço abstracto é ilimitado, segue-se que o mundo material é infinito na extensão, e que cada parcela de matéria, por mínima que seja, é fìsicamente divisível até ao infinito.

b) Por conseguinte, de modo nenhum é possível o vácuo: tudo na natureza está repleto. «Não há dúvida, diz Descartes, que o espaço está vazio, como dissemos que uma bilha está vazia quando só tem ar, e um viveiro está vazio quando já não tem nenhum peixe, apesar de estar cheio de água; assim o espaço está vazio aos olhos dos sentidos. Nada contém que seja sensível à vista ou ao tacto, mas não deixa de conter matéria criada, uma substância extensa; contém-se a si mesmo».

c) Mas, se tudo está repleto, como se explica o movimento? Para responder a esta objecção imaginou Descartes a «*Teoria dos turbilhões*», segundo a qual todo o movimento se opera circularmente, em anel fechado, de maneira, que o último corpo deslocado vem a ocupar o lugar do primeiro; daí provém a impossibilidade de movimento rectilínio.

Já vemos a que inextricáveis dificuldades nos leva o *mecanismo* cartesiano reduzindo a matéria à extensão.

ART. II. — **O dinamismo. — (As mónadas de Leibniz)**

I. — **Exposição.**

A Cosmologia de Leibniz pode reduzir-se a duas principais teorias: a *monadologia* e a *harmonia pré-estabelecida*.

§ 1. — **Monadologia.**

1. Descartes reduzira a substância material ùnicamente à estensão geométrica. Ora, diz com razão Leibniz, a extensão em si é pròpriamente apenas uma *repetição*, uma *difusão* da matéria já existente; não pode portanto constituí-la. Além disso, a extensão por si mesma é uma coisa vazia, absolutamente passiva e inerte, incapaz, por conseguinte, de explicar a resistência que a matéria apresenta ao movimento que se lhe deseja imprimir. Portanto a essência da matéria não consiste na extensão mas na *força;* toda a matéria é força análoga à que a consciência nos revela, e é preciso renunciar a este irredutível dualismo da extensão e do pensamento, introduzido por Descartes, que vicia toda a sua metafísica, assim como toda a sua psicologia.

Por outro lado, é contraditório admitir a divisibilidade da matéria até ao infinito, porque equivaleria a admitir o composto sem componentes, a multidão sem unidades; é necessário portanto chegar a elementos primeiros indivisíveis, e consequentemente simples e imateriais; estas unidades de força são as *mónadas*. Mas de que natureza é actividade das mónadas?

2. Como toda a força consiste essencialmente na tendência para agir, isto é, na *aspiração* para um fim mais ou menos pressentido, e por conseguinte, numa *percepção* mais ou menos clara desse fim, segue-se que cada uma das mónadas possui uma dupla actividade, análoga à da alma; a *percepção* e a *apetição*.

a) Esta *percepção* é certa faculdade representativa, que faz da mónada como um espelho sobre o qual se vai reflectir *mais ou menos distintamente* o universo inteiro.

b) A *apetição*, que Leibniz atribui a todas as mónadas, consiste na tendência, no esforço para passar de uma a outra percepção, de um estado a outro estado superior ao primeiro.

3. O número das mónadas é absolutamente *incalculável*, e a mínima parcela de matéria contém uma infinidade . «Cada porção de matéria pode-se conceber como um jardim cheio de plantas, e como um tanque povoado de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do animal, cada gota dos seus humores é o tal jardim ou o tal tanque».

Todas estas mónadas são *diferentes* entre si: daí o *princípio dos indiscerníveis* segundo o qual não pode haver na natureza dois seres, duas folhas de árvore, dois grãos de areia absolutamente, idênticos (¹).

Contudo as mónadas são todas *análogas*, em virtude do *princípio de continuidade*, que não sofre hiatos na criação: *Natura non agit saltatim* (²). Todas elas apresentam os mesmos caracteres e as mesmas faculdades essenciais, e apenas se diversificam pelo grau de desenvolvimento destas faculdades.

As mónadas formam portanto uma *hierarquia*, cujos graus corespondem à sua maior ou menor actividade. Porque a força e a actividade, pelo facto de constituírem a essência do ser, são também a sua medida; e um ser é tanto mais perfeito quanto mais activo é.

4. Leibniz distingue *quatro ordens de mónadas*.

a) No ínfimo grau da escala estão as *mónadas nuas*, caracterizadas pela inconsciência das suas percepções e pela absoluta fata-

---

(¹) Com efeito, como cada mónada trás consigo, sob a forma de impressão mais ou menos consciente, de lembrança mais ou menos vaga, a história do seu passado e a razão de todo o seu futuro, só podia ser absolutamente idêntica a outra, se tivesse tido indefinidamente os mesmos antecedentes, ocupado o mesmo ponto no espaço, etc., o que envolve contradição.

(²) Não há hiatos na *extensão:* tudo está cheio; o vácuo é quimera. Também não há hiatos na *duração:* todos os acontecimentos se encadeiam, todo o fenómeno tem a sua razão suficiente no que o precede. Não há hiatos na *perfeição* dos seres: é insensível a transição de uma espécie a outra. Não há hiatos no *progresso* do mundo, etc. Segundo Leibniz, o princípio de continuidade é corolário do princípio de razão suficiente, porque não há razão nenhuma para que estas partes do espaço fiquem vazias de preferência a outras, ou que certas partes da duração sejam mais favorecidas que outras.

lidade das suas apetições. Tais são os elementos constitutivos da matéria bruta.

b) Vêm depois as *mónadas sensitivas*, dotadas de percepções conscientes ou *apercepções* e de apetições espontâneas ou *desejos;* tais são as almas dos irracionais. Um animal compõe-se de uma infinidade de mónadas nuas, regidas por uma mónada sensitiva.

c) As mónadas racionais distinguem-se das precedentes pela consciência reflexa das suas apercepções; não representam sòmente com maior ou menor perfeição o universo criado como as outras mónadas; pela razão são também a imagem e o espelho da divindade; além disso são *livres* nas suas apetições e determinam-se a si próprias.

d) Finalmente, a *mónada suprema*, Deus, infinito em seus conhecimentos e no qual se confunde a apetição com a acção. Em poucas palavras, para Leibniz todos os seres se dispõem por gradações insensíveis, e sem nenhuma solução de continuidade, do mais humilde até ao mais perfeito.

2. — A harmonia pré-estabelecida.

Depois de assim transpor o problema da matéria, Leibniz encontra-se a braços com uma nova dificuldade: trata-se de explicar como é que uma acção começada num ser, se pode completar em outro ser.

1. Com efeito, toda a acção criada é necessàriamente imanente. Porque a acção é sòmente do ser que a pratica, e se admitíssemos que uma acção tem o seu termo fora de si mesma, deveríamos supor que o ser opera onde não está, o que é contraditório, ou que ele mesmo passa para outro ser, o que é absurdo.

Segue-se que a mónada só pode agir sobre si mesma. É um mundo pequenino absolutamente fechado. A*s mónadas*, diz Leibniz, *não têm janelas, por onde possa entrar ou sair coisa alguma;* portanto não pode haver nenhuma acção entre duas mónadas.

2. Como podemos pois explicar a harmonia e a correspondência tão constante, que observamos nos seus movimentos? Leibniz explica-a pela célebre teoria da *harmonia pré-estabelecida.*

Deus regulou e harmonizou tão perfeitamente, desde toda a eternidade, as acções das criaturas, que a sua concordância é tão infalível como se de facto actuassem umas nas outras. Suponhamos dois relógios tão concordantes que indiquem sempre a mesma hora. Segundo o que antes dissemos, esta harmonia não se pode explicar pela acção de um sobre o outro. Por outro lado, recorrer contìnuamente à intervenção do relojoeiro, como faz Malebranche, seria assemelhar Deus a um operário inepto, ocupado sem cessar a retocar a sua obra. É necessário portanto que os relógios estejam tão bem regulados de antemão, que necessàriamente se mantenham concordes para sempre. É a hipótese *da harmonia pré-estabelecida*.

Conclui-se pois que as acções das criaturas são simplesmente paralelas, isto é, que as relações de causalidade entre substâncias criadas se limitam de facto a coincidências estabelecidas por um acto inicial de Deus entre as suas operações correlativas e simultâneas.

II. — **Crítica.**

1. Primeiramente esta *mónada* simples e inextensa parece-se muito com uma abstracção realizada, com o ponto matemático, isto é, com um limite a que se atribuísse existência real.

Leibniz dirá sem dúvida que toda a força é necessàriamente simples. Seja: mas isso não obsta que a força *em si* seja uma abstracção; que só possa existir de modo concreto num *ser* forte, isto é, numa substância donde emana e sobre a qual actua; que será uma força sem ponto de apoio, sem ponto de aplicação, senão um movimento sem móvel? A própria mecânica o reconhece, visto que nem concebe nem formula a quantidade de movimento senão em função da massa, *mv*.

2. Outra grave objecção é a impotência do dinamismo para explicar a extensão. Com efeito, como é que as mónadas, isto é, *nadas inextensos*, por mais numerosas que sejam, podem constituir um corpo extenso? E se tudo em nós e fora de nós é inextenso, como poderemos formar a ideia de extensão?

Em resumo, Leibniz, em vez de corrigir o mecanismo cartesiano, vai dar no escolho oposto. Descartes, reduzindo a matéria à extensão geométrica, era incapaz de explicar a resistência; Leibniz, pretendendo reduzir tudo a forças, não explica a resistência nem a extensão. Tanto um como o outro apenas encaram um lado do problema, e por conseguinte as suas soluções são incompletas.

Portanto, há ainda lugar para uma terceira teoria, que completa e corrige o mecanismo por meio do dinamismo, e reune numa síntese harmónica os elementos de verdade que encerram. Tal é a *teoria peripatética*, ao menos nas suas grandes linhas.

3. Antes de expor esta última teoria, devemos brevemente enunciar as conclusões da física moderna sobre a composição da matéria.

ART. III. — A matéria segundo a física moderna

§ 1. — A teoria atómica.

A concepção da matéria, que triunfou na segunda metade do século XIX, foi a chamada teoria atómica.

1. Segundo esta teoria os corpos, ainda que aparentemente contínuos, na realidade compõem-se de partículas extremamente pequenas, colocadas a certa distância umas das outras e unidas entre si por forças determinadas de atracção e repulsão.

Estas partes elementares, cuja natureza varia em cada espécie de corpos, chamam-se *moléculas*.

A molécula é a mais pequenina parte material em que se verifica a natureza de cada corpo. Possui todas as propriedades físicas e químicas desse corpo, e é esse mesmo corpo reduzido às suas mínimas dimensões.

2. Por sua vez a molécula compõe-se de elementos materiais ainda mais pequenos; qualquer corpo compõe-se de um número maior ou menor de moléculas *idênticas* entre si; mas estes componentes da molécula não são da mesma natureza que o todo que constituem. São *átomos*.

a) Nos *corpos simples* a molécula é formada de átomos idênticos entre si. Contudo não é um simples agregado de átomos; segundo as diversas disposições na molécula, o mesmo corpo simples apresenta-se sob diferentes aspectos *(estados alotrópicos)*.

b) Nos *corpos compostos*, a molécula consta de átomos de diferentes espécies. A natureza e as propriedades de cada corpo composto dependem da natureza dos átomos que o formam, assim como das proporções e da diferente disposição dos átomos entre si: átomos em número e proporções iguais, mas diversamente dispostos, formarão moléculas de propriedades diferentes, ainda que a fórmula de constituição seja a mesma *(corpos isómeros)*.

3. Graças à teoria e notação atómica e às fórmulas de constituição dos corpos, pelas quais estes se podem representar num plano ou no espaço, a química fez imensos progressos na segunda metade do século XIX. Não só efectuou a *análise* de compostos muito complexos, mas também lhes fez a *síntese anunciando de antemão as reacções e adivinhando muitas vezes as propriedades de corpos desconhecidos*.

§ 2. — A teoria electrónica.

1. Segundo a teoria atómica, a divisibilidade dos corpos em cada *espécie* não vai além da *molécula*, e o limite da divisibilidade *absoluta* é o *átomo*. Segundo a etimologia da palavra, o átomo apresenta-se como o último elemento da matéria, absolutamente indivisível e, por conseguinte, indestrutível e invariável na sua espécie.

2. Descobertas recentes vieram complicar esta solução relativamente simples e harmoniosa do problema da matéria, pondo

cada vez mais em evidência a intervenção da electricidade na actividade, e talvez até na íntima constituição dos corpos.

O resultado destas descobertas é o seguinte:

a) Sob certas e determinadas influências, — por exemplo no fenómeno da *electrólise*, — a *molécula* divide-se em duas sub-moléculas, cada uma delas formada por um ou mais atomos, uma das quais leva uma carga eléctrica positiva, e a outra uma carga negativa. São os *iões* positivos e negativos (ἰών, — viajante).

b) No caso de *ionização* dos gazes, parece que se dá a decomposição do *átomo*.

c) As substâncias radioactivas, ainda as simples, como o urânio e o tório, desintegram-se sofrendo *transmutações*.

d) As radiações provenientes destas mesmas substâncias parecem consistir na *emissão* de partículas extremamente pequenas, animadas de velocidades comparáveis com as da luz.

3. Da verificação destes factos e de muitos outros ainda, nasceu a *teoria electrónica* da matéria. Um dos seus primeiros autores foi J. J. Thomson *(Lord Kelvin)*.

«Os gazes compõem-se de moléculas e as moléculas são constituídas por um agregado de atomos. Cada átomo encontra-se em estado neutro e é formado de um certo número de partículas positivas e de partículas negativas chamadas *electrões*.

«À pressão ordinária e estando o gás submetido a certas influências, o átomo neutro perde alguns electrões negativos; estes electrões cercam-se de partículas neutras tomadas na vizinhança e constituem *iões negativos*. O que fica do átomo primitivo procede de igual modo e forma um *ião positivo*.

«No vácuo, as coisas passam-se de um modo um pouco diferente. Os electrões negativos expulsos do átomo não se cercam de partículas, nem constituem iõe negativos. Ficam-nos apenas electrões negativos e o resto de cada átomo, comparativamente volumoso, e por conseguinte. animado duma ténue velocidade.

«Pode também acontecer (emissão dos corpos radioactivos), que os electrões negativos expulsos do átomo, mesmo à pressão ordinária, tenham uma velocidade demasiado grande para poderem exercer uma atracção e rodear-se de partículas. Permanecem em estado de electrões e formam os raios β e os raios catódicos.

«Como se vê nesta teoria os electrões positivos são inseparáveis da matéria, visto que não são mais que a parte principal restante do átomo material desagregado. Por isso compreende-se que seja considerável a sua massa. Quanto aos electrões negativos, podem, segundo os casos, existir sós, ou formar o núcleo central dos iões negativos. A sua inércia é grande por causa da sua velocidade». (P. de Vregille).

Nesta perspectiva, aparece-nos o átomo, diz Guilleminot, «como um conjunto de electrões em revoluções rápidas à volta dum centro» (¹).

ART. IV. — **Teoria peripatética da matéria e da forma**

§ 1. — **Exposição** — 1. A matéria não é portanto a simples extensão passiva, como pretende Descartes, nem a colecção de forças absolutamente simples, como quer Leibniz; é simultânea e indissolùvelmente *força* e *extensão*, com esta restrição contudo, que esse duplo elemento constitui não a substância da matéria, mas as duas propriedades fundamentais que a manifestam aos nossos sentidos.

2. Ora estas duas propriedades apresentam caracteres opostos e até contraditórios, que não permitem explicá-las uma pela outra, nem reduzi-las a um princípio superior que fosse a um tempo a sua razão de ser. Quem diz *força*, diz unidade, simplicidade, actividade; e quem diz *extensão*, diz pluralidade (pelo menos virtual, divisibilidade, passividade.

3. Portanto devemos necessàriamente recorrer a dois princípios constitutivos, absolutamente distintos ainda que indissolùvelmente reunidos na unidade da mesma substância. Um, o princípio da quantidade, da passividade, e de todas as propriedades geométricas dos corpos, é a *matéria prima;* e o outro, o princípio da qualidade, da unidade, da actividade, e em geral de todas as propriedades dos corpos, é a *forma substancial.*

Incompletos por si mesmos e incapazes de subsistirem separados, estes dois princípios completam-se um ao outro, e exercem nos corpos brutos função análoga à que o corpo e a alma exercem no ser vivo.

Tal é o sistema peripatético, ideado por Aristóteles, seguido por S. Tomás e pelos grandes escolásticos, e que concilia e completa o mecanismo de Descartes e o dinamismo de Leibniz.

(¹) Notemos contudo, com D. Nys que «segundo uma nova teoria muito em voga, o átomo químico não é formado só por átomos de electricidade ou electrões; também consta de átomos de magnetismo ou *magnetões*». As descobertas de P. Weiss tiveram por objecto um grande número de corpos magnéticos... Segundo os cálculos, o magnetão seria mais volumoso que o electrão mas muito mais pequeno que o átomo dos químicos. A natureza desta unidade elementar é ainda muito misteriosa. «Será qualquer coisa simples? pergunta Poincaré. Não, responde, se não queremos renunciar à hipótese das correntes de Ampère: O magnetão é pois um *turbilhão de electrões*, e eis como o átomo se complica cada vez mais». Mais recentemente ainda os físicos admitiram a existência de *neutrões*, protões, e de vários outros corpúsculos que fazem do átomo um verdadeiro sistema planetário de proporções ultra-microscópicas.

Nada diremos aqui da teoria da *relatividade* de Einstein. (Veja-se o *Cours*, II, pp. 399-400

§ 2. — Aplicação da doutrina peripatética às teorias físicas modernas.

1. Sob o ponto de vista metafísico, a teoria peripatética explica admiràvelmente os factos reconhecidos pela teoria *atómica*.

Mostremos num exemplo concreto a necessidade e a irredutibilidade do duplo princípio constitutivo de todo o ser material.

Tomemos um corpo quìmicamente composto, por exemplo, um pedaço de cal viva, CaO. A observação vulgar diz-nos que é uma massa divisível em inúmeras partes. Se empregarmos o microscópio, veremos recuar muito mais ainda os limites dessa divisão; porém por mais incalculável que seja, a razão diz-nos *a proiri* que o número de componentes nunca será infinito, e por conseguinte, que cedo ou tarde chegaremos aos primeiros elementos da matéria, isto é, a quantidade de cal o mais pequenina possível: é a *molécula*, que no caso presente se compõe de oxigénio e de cálcio. Esta molécula portanto não pode dividir-se mais sem se destruir enquanto molécula de cal.

2. Dividamos portanto e decomponhamos, por meio da análise química, esta molécula; a cal já não existe, e encontramo-nos em presença de dois átomos: um átomo de cálcio e um átomo de oxigénio. Na teoria atómica termina aqui a análise; estes átomos ainda que pareçam *fìsicamente* indivisíveis apresentam contudo caracteres *opostos*. De um lado os caracteres de inércia, de extensão, e de passividade; do outro, os de actividade, de estrutura determinada, e de qualidade. Portanto, para terem uma explicação filosófica, reclamam dois princípios *metafísicos* constitutivos: a matéria e a forma.

3. Porém as mais recentes descobertas das ciências naturais, mostram-nos que o átomo não é o último elemento da matéria.

A análise encontra para além do átomo os *iões* e os *electrões*, etc.

a) Os *iões* dotados de *massa mecânica* e *de actividade* exigem exactamente como o átomo a composição metafísica de matéria e forma.

b) Quanto aos *electrões*, α) se se admite a existência dos electrões *positivos*, a massa *mecânica* que neles se encontra junta com as propriedades *activas* requer, como os átomos e os iões, o duplo princípio metafísico constitutivo.

β) Quanto aos electrões *negativos*, posto que destituídos de massa mecânica e *imponderáveis*, contudo a física descobre neles certa extensão, *inércia*, e ao mesmo tempo *actividqde*. Propriedades que é impossível explicar *metafisicamente* sem os dois princípios: acto e potência.

O mesmo poderíamos dizer dos outros elementos que as experiências modernas mostram existir no átomo.

Conclusão. — Podemos, pois, concluir que as teorias e as hipóteses físicas mais recentes, longe de contraidizerem a doutrina peripatética da composição metafísica dos corpos de acto e potência reais, nela encontram, pelo contrário, o seu indispensável complemento filosófico (¹).

CAPÍTULO III

A VIDA

Além dos corpos brutos e inorgânicos, a natureza apresenta grande quantidade de seres vivos e organizados; por isso a cosmologia, depois de ter estudado a íntima constituição da matéria, deve empreender o estudo racional da vida.

1. A vida é susceptível de muitos graus e de muitas formas. Podemos distinguir;

a) A vida *vegetativa*, que se limita às duas funções elementares de nutrição e reprodução.

b) A vida *sensitiva*, que além destas possui a sensação, as funções de relação, certa percepção, apetites, e uma verdadeira psicologia inferior que resulta destas propriedades.

c) A vida *humana*, que, além das funções da vida vegetativa e sensitiva, compreende operações espirituais, tais como o pensamento pròpriamente dito, a reflexão e as determinações livres.

d) Finalmente, a vida *absoluta* e *divina*.

A Cosmologia limita-se a estudar a vida em seus caracteres essenciais e mais gerais, que se encontram até nas suas formas mais baixas, tais como o animal e a planta. As questões metafísicas, que a vida espiritual e pròpriamente humana suscita, são objecto da psicologia racional. A vida divina encontra na Teodiceia o seu lugar natural.

2. A vida pode considerar-se sob dois aspectos:

a) Debaixo do ponto de vista dos seus *efeitos*, isto é, das suas diversas funções e manifestações exteriores: é o aspecto estritamente *biológico;*

b) Debaixo do ponto de vista da *causa* e do princípio que produz e explica estas operações e fenómenos: é o aspecto pròpriamente *metafísico*.

(¹) Veja-se no *Cours*, II, págs. 403 e seg. o apêndice sobre a *Contingência das leis da natureza.*

Contudo, antes de entrarmos na questão metafísica do princípio e da origem da vida, importa determinar com exactidão a natureza da acção vital.

ART. I. — **Caracteres distintos do ser vivo e da acção vital**

§ 1. — **A acção vital.** — O sinal externo da vida é o *movimento; vita in motu*, diziam os antigos.

1. Todavia não quer isto dizer que todo o movimento e toda a acção sejam sinais de vida. O movimento vital vem do interior: *motus ab intrinseco;* e é por isso que Platão e Aristóteles definem o princípio da vida: princípio de movimento ἀρχὴ κιήσεως, uma coisa que se move a si mesma αὐτοκίνητον, κίνησις ἑχυτὴν κινοκμένη.

2. O movimento vital não é sòmente *espontâneo;* é também *imanente*, isto é, o ser vivo é ao mesmo tempo o *princípio e o termo* desse movimento.

§ 2. — **Caracteres distintivos do vivente.** — 1. Antes de mais nada o vivente é *indivíduo*, isto é, um *todo essencialmente uno*, cujos elementos diversos, na medida em que são diversificados, só existem pela vida do conjunto, e estão ao mesmo tempo unificados no mesmo fim comum, que é a vida do conjunto.

Portanto, a essência de todo o organismo no indíviduo diversificado consiste na *divisão* e *especialidade* das funções entre as diferentes partes, e depois em todo o ser vivo, qualquer que ele seja, na *solidariedade* e *cooperação* dos elementos para um fim.

2. Quanto à sua *origem* o vivente só procede do vivente: *omne vivum ex ovo; omne ovum ex vivo:* é o que se conclui do problema da origem da vida.

3. Outro traço característico do ser vivo é o seu modo de *conservação e de crescimento.* A massa inorgânica aumenta por simples *justaposição;* o ser vivo cresce por *intuscepção:* assimila os elementos tomados do mundo exterior, para reparar as perdas.

4. Finalmente, o ser vivo *reproduz-se.*

5. Contudo o circuito vital não é perpétuo na sua duração. Quando a assimilação não basta para compensar as perdas, o indivíduo morre.

Resumindo todos estes factos de observação, podemos dar da vida esta definição nominal: *a actividade imanente pela qual o ser organizado nasce, cresce, se reproduz, definha e morre.*

— A seguir aos factos, vejamos as *teorias.*

Trata-se de determinar qual é a *causa* das operações vitais, e qual a natureza do *princípio* da vida. Esta é pròpriamente a questão metafísica. Julgam uns que tudo podem explicar só pelas forças físico-químicas: é a hipótese *mecanista*.

Outros recorrem a propriedades especiais da matéria organizada é a teoria *organicista*.

Outros finalmente, afirmam que a vida só se pode explicar pela acção dum princípio superior chamado *princípio vital*, que determina a organização da matéria e preside ao seu funcionamento: é a tese *vitalista*.

ART. II. — **As teorias**

I. — **O mecanismo.**

1. — **Exposição.** — Descartes pode considerar-se como o verdadeiro fundador do mecanismo.

1. A vida, segundo ele, não passa de uma espécie de movimento; e o vivente distingue-se do ser inorgânico ùnicamente pela disposição das partes de que é composto e movimentos que daí resultam. É um corolário da metafísica cartesiana, que não admite meio termo entre o *pensamento* e a *extensão*.

Partindo de outros princípios e sob forma diversa, esta teoria foi patrocinada pelos evolucionistas. Julgam até que é confirmada pelos progressos da quimíca, os quais já conseguiram realizar algumas sínteses orgânicas.

Donde se conclui que a filosofia e a biologia são apenas ramos da mecânica, e que se aproxima o dia em que o químico poderá produzir no seu laboratório seres orgânicos com a mesma facilidade com que produz sais ou ácidos.

§ 2. — **Discussão.** — Os fenómenos vitais serão porventura redutíveis aos fenómenos físico-químicos, e as forças da matéria por si só bastarão para produzir a vida?

1. Não; ainda que as forças físicas e químicas conseguissem explicar alguns fenómenos elementares que reconhecemos no ser vivente, contudo serão sempre incapazes de explicar o próprio facto vital, isto é, a formação do indivíduo, segundo um tipo previsto, o seu desenvolvimento num sentido nìtidamente determinado e a organização de todo o seu ser e de todos os seus elementos em vista de um fim que é precisamente a sua evolução vital.

2. Se a força, a que se chama vida, fosse uma simples transformação das forças da matéria, podia esta organizar-se por si mesma. Ora nós vemos que a vida aparece sempre sob a influência da vida.

3. O argumento baseado na análise química nada prova, e podemos até retorqui-lo contra a tese mecanista.

Com efeito, está provado que a matéria organizada não encerra em si elementos que não se encontrem também na matéria inorgânica; conhecemos exactamente a sua fórmula qualitativa e quantitativa; e temos à nossa disposição todas as forças físicas e químicas. Como é que a ciência nunca foi capaz de constituir, não digo já um tecido orgânico, mas nem uma célula vivente? Não é prova evidente de que a síntese orgânica só se opera sob a acção de uma força essencialmente distinta das forças da matéria bruta? (1).

4. Quanto ao engenhoso paralelo que algumas vezes se faz entre os seres organizados e as máquinas, o mecanismo esquece esta diferença capital: que o ser vivo é máquina que se organiza, que se refaz a si mesma, que dirige e coordena por si todos os seus movimento segundo um plano determinado, isto é, a evolução do indivíduo e da espécie.

Concluamos que a vida, em qualquer grau que se encontre, ou fase em que se considere, é absolutamente inexplicável só pelas forças da matéria tanto no seu começo como no seu crescimento e extinção.

O *mecanismo* é portanto insustentável.

II. — O organicismo.

§ 1. — Exposição. — Bichat, o principal representante do organicismo, explica a vida pela organização. Os defensores deste sistema, aliás pouco preciso, admitem que os fenómenos vitais provêm de certas propriedades orgânicas inerentes aos tecidos pelo próprio facto da sua organização. Estas propriedades vitais são, não só distintas das propriedades físico-químicas, mas até opostas. Lutam contra elas de modo que a vida consiste precisamente no triunfo das forças vitais sobre as forças da matéria, e a morte na derrota infligida às primeiras pelas segundas. Donde a célebre definição de Bichat: A *vida é o conjunto das forças que resistem à morte.*

§ 2. — Discussão. — Esta teoria é um ensaio de conciliação entre o mecanismo e o vitalismo. Ora entre estes dois sistemas não há lugar para outro intermédio; por isso o organicismo reduz-se lògicamente a um desses dois sistemas.

Com efeito, compreende-se muito bem que os animais ou as plantas, ùnicamente por serem organizadas, apresentem fenómenos particulares; mas como se poderá explicar a organização? De duas uma: ou o organiscimo admite que a organização é mero efeito das forças e leis da matéria, e então confunde-se com o mecanismo; ou reconhece que não pode ser produzida por nenhuma força material, e nesse caso é obrigado a recorrer, como o vitalismo, a um princípio de outra ordem.

---

(1) A. Comte tinha primeiramente afirmado que os fenómenos vitais são simples modificações dos fenómenos inorgânicos; mas retratou-se depois, e reconheceu que a biologia se encontra diante de um poder que domina, combina e coordena os pormenores, e por conseguinte que o segredo do organismo consiste no destino, no fim e na causa final.

É, pois, forçoso explicar a harmonia total do indivíduo, que será tanto maior quanto mais complexo for o organismo. Ora isto é impossível, se não se admite o que Cl. Bernard chama *uma ideia criadora da vida e reguladora da evolução orgânica*. O que equivale a passar do organicismo ao vitalismo.

III. — O Vitalismo.

1. A verdade do vitalismo demonstra-se pela insuficiência do mecanismo e do organiscimo.

Se a vida e os fenómenos vitais não podem ser explicados só pelas forças da matéria, temos de reccorrer a um princípio novo, que determina a organização de certa quantidade de matéria e preside ao seu funcionamento. Por esta razão chama-se *principio vital*.

Neste sistema todo o ser vivo é constituído por dois elementos, a saber: a matéria extensa e composta, e um princípio doutra ordem (a ἐντελέχεια *enteléquia*, de Aristóteles), que, estando unido substancialmente à matéria, a organiza; lhe dá a sua individuação própria, e ao mesmo tempo a sua actividade específica para o bem do indivíduo e da espécie.

2. De facto o que caracteriza o ser vivo, através da evolução vital, é a permanencia invariável do tipo a que pertence.

Ora, por si só a matéria é radicalmente incapaz de explicar esta permanência. É, pois, forçoso recorrer a um princípio essencialmente distinto, uno e idêntico, que dá ao organismo a sua forma específica no meio do turbilhão dos elementos materiais.

O vitalismo também admite no ser vivo a acção das forças físicas e químicas; mas, além dela, reclama a intervenção de uma força vital que as unifique em vista de um fim determinado, que é a vida desse ser.

Alguém perguntará talvez donde vem a variedade infinita das formas nas quais Deus houve por bem infundir a vida?

Ver-nos-emos obrigados a admitir que as inumeráveis espécies animais, e vegetais foram todas criadas tais como as vemos hoje, como pretendem os defensores da *fixidez das espécies?*

Ou, pelo contrário, teremos de supor com os *transformistas*, que Deus criou ao princípio só um número muito limitado de tipos, os quais tendo-se modificado pouco a pouco a fim de se adaptarem às condições variáveis do clima e do meio, originaram as numerosas espécies que povoam actualmente o globo?

Esta questão será o objecto do capítulo seguinte.

CAPÍTULO IV

ORIGEM DAS ESPÉCIES

ART. I. — **O fixismo**

1. Segundo Cuvier, Jussieu, Agassiz e outros naturalistas, as espécies constituem tipos imutáveis.

2. O único argumento que dão os partidários da fixidez das espécies, — e certamente tem algum valor, — é que nunca se pôde comprovar cientìficamente a transformação inequívoca duma espécie em outra. Sem dúvida têm-se visto aparecer nas espécies existentes variações mais ou menos acidentais; às vezes estas variedades tornaram-se hereditárias e constituiram raças mais ou menos estáveis. Tem-se observado que o cruzamento entre espécies vizinhas tem dado origem a novos seres; mas estes híbridos nunca até hoje puderam perpetuar-se e constituir espécies novas.

A ciência positiva não tem o direito de ultrapassar, nas suas afirmações, os dados da experiência. Nada, pois, até hoje autoriza a ver nas teorias transformista e evolucionista senão hipóteses, engenhosas sem dúvida, mas não demonstradas.

ART. II. — **O transformismo**

§ 1. — Exposição.

Segundo o transformismo, as espécies animais e vegetais não aparecem desde o princípio tais como as vemos hoje, mas diferenciaram-se pouco a pouco sob a acção de causas naturais, de modo que podemos considerá-las todas como provenientes por via de geração de alguns tipos primitivos ou até de um só.

I. *Lamarck* (1744-1829). — Segundo este naturalista as transformações operaram-se pela acção de três princípios: o *meio*, o *hábito* e a *necessidade*.

Pelas perturbações que provoca no organismo o *meio* (clima, alimentação, habitat, etc.), obriga-os a adaptarem-se às novas condições que encontram, sob pena de desaparecerem. Segue-se daqui que a *necessidade* cria o órgão; o *hábito* fortifica-o e desenvolve-o; a *hereditariedade* fixa-o e perpetua-o. «Cada dia, diz Lamarck, vemos que o exercício desenvolve os órgãos, a inacção enfraquece-os, e se se prolonga, suprime-os. Podemos, pois, concluir que a necessidade lhes deu origem. Suponhamos que um molusco gasterópodo (lesma, caracol, etc.), sente, ao arrastar-se, a necessidade de apalpar os corpos que aparecem diante dele; fará um esforço para os tocar com alguma das partes anteriores da cabeça e enviará contìnuamente a essa parte quantidades de fluido nervoso e sucos nutritivos. Essas afluências reiteradas dilatarão pouco a pouco os nervos que conduzem a essa parte da cabeça e assim insensìvelmente formar-se-ão os tentáculos nos pontos de que se falou».

II. *Ch. Darwin* (1809-1882). corrobora a teoria de Lamarck com o auxílio das suas próprias observações. Reduz as influências vagamente descritas pelo naturalista francês a duas grandes leis: *a selecção natural* e a *luta pela vida*.

1. Darwin verificou primeiramente os resultados obtidos na criação dos animais e na cultura das plantas por meio da *selecção artificial*. Foi deste modo que se formaram tantas raças de cavalos, cães, bois, pombas, etc., tantas variedades de árvores e de plantas.

Ora o que o homem obtém com tanto custo, a natureza opera-o em grande escala sob a simples influência de leis necessárias, pela *selecção natural;* e tanto mais eficazmente quanto mais ilimitado é o tempo de que dispõe para acumular as diferenças.

2. As duas leis em virtude das quais se opera esta selecção são: a *luta pela vida (struggle for life)*, chamada também *concorrência vital*, e a *influência do meio*.

a) A *luta pela vida* provém de que em cada espécie a natureza, pelo facto de produzir mais indivíduos do que os que pode sustentar, ficará pertencendo a quem lutar com maior energia pela sua própria conservação contra os seus concorrentes. Desta luta só os mais fortes sobreviverão e transmitirão aos outros as vantagens adquiridas. Entre os seus descendentes terão maiores probabilidades de viver aqueles cuja superioridade hereditária for mais fortemente acentuada, e assim por diante.

b) A selecção opera-se também sob a *influência do meio*. Os únicos que poderão resistir e adaptar-se às condições do clima, são aqueles cujo organismo se prepara com o auxílio de alguns caracteres acidentais. A hereditariedade, fixando e desenvolvendo esses novos caracteres, criará uma nova espécie.

c) A paleontologia mostra que as espécies animais apareceram sucessivamente, indo sempre das formas mais simples até às mais complexas. O *neo-darwinismo* conclui daqui que as formas primitivas se modificam pouco a pouco para chegarem insensìvelmente às formas mais perfeitas.

d) Partindo da embriogenia, Haeckel notou que o animal passa por uma série de fases análogas às formas das espécies inferiores: é o paralelismo entre a série embriológica e a série zoológica.

§ 2. — Crítica do transformismo.

1. É certo que pela selecção se chega a modificar notàvelmente o organismo; mas este efeito é obra inteligente, e necessita de contínua vigilância sob pena de vermos a qualidade tão custosamente adquirida degenerar e desaparecer dentro de algumas gerações; de modo que podemos concluir que, se o homem trabalha para a formação das raças, a natureza por sua vez trabalha para a fixação das espécies. E de facto vemos as pombas e os cães, as árvores e as plantas, que o homem modificou com tanto custo, voltarem espontâneamente ao tipo primitivo logo que deixaram de ser submetidas aos artifícios da selecção, e tornarem ao estado selvagem.

2. A selecção artificial pode criar no interior duma espécie variedades novas; mas nunca pôde criar uma espécie nova, estável e fecunda. Os híbridos saídos da união de duas espécies próximas são, a maior parte das vezes, estéreis logo na primeira geração, ou pelo menos, nunca passaram da quarta sem voltarem ao tipo do pai ou da mãe. Darwin não explica este facto incontestável da inter-esterilidade das espécies.

Mais ainda: por mais que nos remontemos à origem do nosso período geológico, verificamos que as espécies actuais não mudaram em nenhum dos seus caracteres essenciais; só tiveram mudanças acidentais. Ora, se durante tantos séculos a selecção natural pràticamente nada produziu, com que direito havemos de supor que será mais eficaz para o futuro?

3. Quanto à lei, segundo a qual cada indivíduo repete em pouco tempo, durante o seu desenvolvimento embrionário, as fases que a sua espécie levou longos séculos a percorrer provaria quando muito que os seres vivos seguem pouco mais ou menos a mesma lei no seu desenvolvimento até adquirirem a sua forma definitiva e específica; mas não prova de maneira nenhuma a descendência comum das formas.

4. Notemos finalmente, que a *concorrência vital* e a *influência do meio*, que são, segundo Darwin, as duas principais formas da selecção natural, por mais eficazes que sejam, não são necessàriamente agentes de progresso.

Vê-se que Darwin substitui na formação das espécies um mecanismo cego à finalidade inteligente (¹).

Demais, ele mesmo concede que está longe de resolver todas as dificuldades que a sua teoria levanta. O transformismo não saíu ainda do domínio da hipótese, e ultrapassaria as intenções do seu autor quem o propusesse como doutrina cientìficamente demonstrada.

ART. III. — **O evolucionismo**

§ 1. — **Exposição.** — 1. A evolução, como a definiu H. Spencer, consiste essencialmente na *passagem* gradual do *homogéneo* ao *heterogéneo*, do *simples* ao *complexo* por diferenciação e integração sucessivas, segundo uma lei rítmica e necessária.

a) Ao princípio o universo inteiro era uma massa confusa e homogénea. Lenta e gradualmente a nebulosa primitiva diferenciou-se e passou da homogeneidade confusa à heterogeneidade coordenada, para constituir o nosso sistema solar composto de astros perfeitamente distintos, mas solidários uns dos outros.

b) Depois, o nosso globo terrestre resfriou-se progressivamente. Pouco a pouco constitui-se o mundo mineral, os continentes, os mares e todos os fenómenos físicos e químicos.

c) Um dia uma acção química mais complexa produziu a vida na sua forma mais rudimentar. O ser vivo ao princípio era apenas o protoplasma homogéneo e não diferenciado. Pouco a pouco sobreveio uma heterogeneidade sempre crescente: e formaram-se tecidos diversos e órgãos especializados.

d) Com o sistema nervoso aparece a sensibilidade. Ao automatismo dos *reflexos* sucede imediatamente o instinto.

e) Por sua vez, o instinto gera a memória; desta nasce a reflexão e as mais altas faculdades intelectuais, completadas em breve pelo aparecimento dos sentimentos e da vontade. Só então fica constituída a pessoa humana.

Em resumo, tudo evoluciona: matéria, vida, pensamento; em toda a parte se observa este movimento rítmico que constitui a integração, isto é, a concentração de partes solidárias entre si; movimento que parece ao princípio luta, mas que devido a uma série de adaptações sucessivas, dos seres se torna um jogo e uma harmonia.

Eis como o universo tende sem cessar para a perfeição.

(¹) Verdade é que Darwin parece às vezes atribuir inteligência à natureza e à selecção natural: «Existe uma força inteligente, diz ele, e essa força é a selecção natural, que está constantemente à espera da menor alteração acidentalmente produzida...» E noutra parte: «A selecção natural escolhe com habilidade infalível o menor aperfeiçoamento obtido», etc.

§ 2. — **Crítica do evolucionismo de Spencer (Monismo).** Sem entrarmos aqui numa discussão circunstanciada duma teoria que abraça todas as coisas, e que já antes refutámos nas suas aplicações pròpriamente filosóficas (¹), seja-nos lícito dizer simplesmente que o evolucionismo é sistema indemonstrável. Concede demasiado à hipótese e explica de maneira fantástica o aparecimento da vida e do pensamento.

a) Donde veio essa nebulosa, essa massa caótica que deu origem a todas as coisas? H. Spencer nada nos diz, como se a génese de um átomo escapasse mais fàcilmente à necessidade duma causa eficiente e criadora do que a génese do mundo. É inútil que Spencer se defenda com o incognoscível: este apelo ao incognoscível é pura afirmação, que não explica nada.

b) A evolução é um movimento; ora todo o movimento supõe motor, direcção, e fim. De que espécie? Serão imanentes ou transcendentes?

c) Afirmam que a evolução constitui o progresso. Mas esta afirmação introduz novo elemento que exige explicação; porque as palavras *evolução* e *progresso* estão longe de ser sinónimas. Quem diz evolução diz simplesmente passagem dum estado a outro; progresso significa a passagem de um estado menos perfeito a outro mais perfeito. Não basta, pois, dar razão da evolução do universo, é necessário também explicar como e *porquê* essa evolução se opera no sentido do aperfeiçoamento.

Como muito bem nota E. Caro, «não será porventura admirável essa tendência para o progresso gratuitamente colocado no átomo eterno, e pela qual ele passa sucessivamente do puro mecanismo à vida, à sensação e à razão? Nada mais simples, com efeito, se se admite a hipótese; mas não passa de hipótese: é ainda mais incompreensível que o mesmo Deus».

ART. IV. — **Conclusão**

Poder-se-á concluir daqui que sejamos *a priori* adversários irredutíveis de qualquer concessão transformista? — Não certamente. O evolucionismo monístico, que pretende explicar o mundo sem Deus, é irracional; contudo afirmamos que não deve ser condenado *a priori* um evolucionismo restrito, que reconheça a intervenção do Criador na origem do ser, da vida e da inteligência, um evolucionismo que admita operações supra-sensíveis no homem

---

(¹) Vejam-se especialmente na psicologia as questões da origem das ideias (pág. 115 e seg.); da origem do instinto (p. 214 e segs.); e na Moral a questão da origem da moralidade (p. 490).

pelas quais se distinga essencialmente do animal; enfim, um evolucionismo que se limite a simples variações dentro das espécies, ainda que seja necessário alargar a noção de espécie, como muitos naturalistas reclamam.

1. Note-se, com efeito, que o evolucionismo tal como o acabámos de descrever seria apenas um mundo especial de criação, que Deus a seu bel-prazer poderia ter escolhido. Em lugar de intervir imediatamente por si mesmo para retocar ou modificar a sua obra através dos tempos geológicos, o Criador ter-se-ia contentado de uma vez para sempre com impor aos organismos esta lei de tendências vitais, segundo a qual se produziriam todas as modificações nas espécies para se adaptarem ao meio.

2. Podemos até afirmar que esta concepção parece mais conforme à maneira ordinária de proceder da divina Providência, a qual não costuma fazer, por si só, aquilo que as causas segundas podem realizar com o seu concurso.

Esta concepção oferece, além disso, a vantagem de podermos aproveitar tudo o que ha de sólido nos argumentos transformistas, e de nos fazer compreender melhor a razão de ser dessa longa série de espécies vivas que se sucederam antes da aparição do homem sobre a terra. Podemo-las assim considerar como outros tantos elos dessa longa cadeia, que se determina em nossos dias e que, desenvolvendo-se e aperfeiçoando-se progressivamente, prepararam a natureza passo a passo para receber dignamente o homem, seu complemento e perfeição necessários.

Mas não tenhamos receio de afirmar que, se a ciência, surpreendendo alguma espécie autêntica em flagrante delito de transformação, conseguisse um dia demonstrar a verdade desta hipótese, nenhum dogma religioso, nenhum princípio metafísico nos proibiria admitir o evolucionismo assim limitado e mitigado e, por assim dizer, espiritualizado.

LIVRO TERCEIRO

PSICOLOGIA RACIONAL

Na psicologia *experimental* analisámos os factos e determinámos as suas leis, abstraindo do princípio donde dimanam. A psicologia *racional* tem por fim deduzir dos dados assim obtidos a natureza íntima da alma, os seus atributos, a sua distinção do corpo, o seu modo de união com ele, a sua origem e fim. Estas duas psicologias diferem entre si pelo *fim* que se propõem, pelos *problemas* que tratam e pelo *método* que empregam.

Mas antes de mais nada existe ou não a alma?

CAPÍTULO I

EXISTÊNCIA DA ALMA — O FENOMENISMO

O *fenomenismo* é a forma radical do idealismo, que nega todas as espécies de substância, e admite sòmente os *fenómenos* ligados entre si por certas leis.

Os seus principais representantes são Hume, Hamilton, Stuart Mill, Taine, etc.

ART. I. — **A alma segundo o fenomenismo**

1. Além das ideias concebidas, Berkeley admitia pelo menos a realidade substancial do espírito que as concebia e de Deus que em nós as produzia. Hume rejeita absolutamente as realidades transcendentes de substância e de causa, de alma e de Deus, e só admite o puro fenómeno. Raciocina do seguinte modo:

Se não temos o direito de afirmar a existência dos corpos, porque, não existindo nenhum intercâmbio entre os corpos e as nossas ideias, nada nos prova que estas correspondam à realidade; segue-se que as ideias das coisas espirituais possuem tão pouco valor como as das coisas materiais, e por consequência, também não temos o direito de admitir a existência dos espíritos. A experiência tanto interna, como externa, só nos dá a conhecer os fenómenos. Por outro lado, a substância espiritual não é mais necessária, nem mais verificável, nem mais inteligível do que a substância material. Por conseguinte, concluem os fenomenistas, só há fenómenos.

A *substância* é, pois, pura *colecção* de fenómenos; a *causalidade* não passa de *sucessão* de fenómenos.

2. A alma reduz-se portanto, segundo esta doutrina, a um grupo de fenómenos: sensações, ideias, emoções, etc.

Eu não conheço o meu espírito, diz St. Mill, senão pelas sensações actuais que experimento; por outro lado, creio que o meu espírito existe, mesmo quando não sente, quando não pensa, etc.; o que equivale a afirmar a existência da possibilidade permanente destes fenómenos. O nosso conceito de espírito portanto é apenas a ideia da série das nossas sensações actuais e das possibilidades indefinidas das sensações que se realizarão, se se encontrarem em condições apropriadas.

— Como é fácil de ver, para o fenomenismo *há apenas aparências que não são as aparências de coisa alguma, e que aparecem a um eu, que em si é sòmente aparência, que não é a aparência de ninguém.*

ART. II. — **Refutação do fenomenismo**

§ 1. — O fenomenismo é contrário à razão.

1. Reduzir a causalidade à simples sucessão de fenómenos, é negá-la. A verdadeira causalidade supõe um ser substancial que permanece estável e idêntico no meio da sucessão dos actos que exerce e dos efeitos que produz. Ora esta é precisamente a causalidade da alma, como no-lo atesta a consciência.

2. Dizem: o espírito é a *série de sensações;* mas devemos ajuntar, para completar a definição, que é a série *que se conhece a si mesma.* Ora, como poderemos conceber que uma série se conheça a si mesma como série?

Qualquer série é composta de termos coexistentes ou sucessivos, ligados entre si pela unidade do mesmo pensamento. Ora, nesta série de fenómenos que se desenrola actualmente, o termo pretérito já não existe e o termo futuro não existe ainda; o eu portanto é de facto constituído por um só e único termo, o fenómeno presente, passado o qual, somos nada; e se outro sobreviver, já somos outros. Mudamos portanto completamente a cada modificação. Como poderemos nesta hipótese explicar a consciência da nossa identidade e o conhecimento da série, enquanto série, por ela mesma?

Por conseguinte, se não houver em nós uma realidade permanente e consciente, que conserve a lembrança dos factos passados e lhes dê aparência de continuidade, a própria série não poderá existir.

§ 2. — **O fenomenismo é contrário aos factos.**

1. Se em nós há apenas fenómenos sucessivos, sem um laço que ligue o passado ao presente, como explicaremos o hábito, a associação das ideias e a memória?

Como o prova a experiência, posso entrar a cada momento nos seus estados conscientes passados e reconhecer como minhas as impressões sofridas anteriormente. Este reconhecimento não é possível senão na hipótese dum eu substancial.

De facto, a consciência apresenta-me essas modificações sucessivas, como essencialmente *minhas;* ora iso supõe que a consciência conhece, no que chamámos com W. James o *presente psicológico*, o *eu* permanente, tão imediatamente como a sucessão dos fenómenos (Veja-se a p. 265, *Nota dos diferentes eus)*. — Portanto porque é que o seu testemunho não terá igual valor em ambos os casos?

2. Finalmente, nas suas definições do *eu*, os fenomenistas pressupõem a existência desta realidade permanente que mesmo declaram supérflua. Com efeito, sustentar com Taine que o *eu* é apenas a propriedade comum a todos os factos conscientes *de serem apreendidos como interiores*, não equivaleria a admitir a relação especial, real ou aparente, entre os factos e o eu, e por consequência, a realidade distinta entre este e aqueles?

O fenomenismo, portanto, é hipótese tão contrária à experiência como à razão; é forçoso admitir em nós uma realidade substancial e permanente, que seja ao mesmo tempo a sede das modificações psicológicas que experimentamos, e a causa dos actos que praticamos: é a alma.

A alma existe portanto como substância. Mas, qual é a sua natureza? Será *espírito ou matéria?* Estamos em presença de duas teorias contraditórias: o *espiritualismo*, que defende a distinção da alma e do corpo, e o *materialismo* que os identifica, e só admite no homem a existência do corpo e da matéria.

CAPÍTULO II

DISTINÇÃO ENTRE A ALMA E O CORPO, O ESPIRITUALISMO

Primeiramente o espiritualismo invoca a distinção radical entre os fenómenos biológicos e psicológicos, como a expusemos no começo da Psicologia.

Sabemos que o homem é o teatro de duas categorias de fenómenos diferentes; uns que se podem medir quantitativamente, como a digestão, a circulação, etc.; outros qualitativos, perceptíveis sòmente à consciência, como a alegria, o pensamento, o remorso, a volição. É evidente que toda a modificação supõe uma substância, e além disso, que a mesma substância, perfeitamente una e completa em si, não pode possuir atributos contraditórios.

Temos, pois, de admitir no homem duas substâncias incompletas, essencialmente ordenadas uma para a outra, mas distintas. Uma extensa, divisível e palpavel, substracto dos fenómenos fisiológicos, o *corpo;* outra simples, perceptível ùnicamente pela consciência, a *alma.*

— Desenvolvamos e conpletemos este argumento preliminar, mas decisivo, insistindo em cada um dos caracteres opostos que a alma e o corpo apresentam, e que os impedem de se confundirem. São três os principais:

A alma é essencialmente *una*, e até *simples;* o corpo *múltiplo*, isto é, *composto* e, por conseguinte, *divisível.*

A alma é sempre *idêntica* a si mesma; o corpo *renova-se* sem cessar.

Finalmente, a alma é *espiritual;* o corpo *material.*

ART. I. — Unidade e simplicidade da alma

§ 1. — Unidade da alma.

Falemos primeiro da *unidade numérica* ou da *unicidade* da alma. O homem só tem uma alma; é o mesmo princípio que em nós pensa, sente e quer.

1. A consciência percebe pela mesma razão e do mesmo modo imediato todos os fenómenos psicológicos, e atribui-os ao mesmo *eu;* dizemos: o *meu* pensamento, a *minha* dor, a *minha* decisão. Todos estes factos, são pois, na realidade modificações duma só e única substância, ou actos duma só e mesma causa,

que sou eu; por outras palavras, a alma que pensa não é distinta da alma que sente nem da alma que quer.

2. A *unicidade* da alma confirma-se pelo facto que as dores vivas, as emoções violentas, da sensibilidade impedem o trabalho da inteligência; e recìprocamente a aplicação do intenso espírito distrai-nos na dor e dificulta-nos a percepção dos objectos exteriores. Esta íntima correlação entre fenómenos tão diversos não se explica, se a mesma e única alma não é o princípio comum destes fenómenos.

§ 2. — Simplicidade da alma.

A alma é una não só numèricamente, isto é, *única*, mas também essencialmente, quer dizer, *simples* e *indivisível*.

A simplicidade da alma, prova-se claramente pela análise das suas operações superiores.

Pela *reflexão* a alma dobra-se deliberadamente sobre si mesma para tomar pleno conhecimento de si, dos seus actos e das suas modificações. Só uma substância simples é capaz de agir deste modo.

Com efeito, no ser composto é impossível haver reflexão do todo sobre o todo. Cada um dos elementos componentes não poderia ter consciência senão de si mesmo e só *conheceria* os outros como coisas estranhas a si, o que é contrário à nossa experiência íntima. A perfeita unidade da consciência supõe portanto necessàriamente um princípio absolutamente simples.

ART. II. — Identidade da alma

Em geral o ser idêntico é aquele que, apesar das mudanças que experimenta, permanece sempre o mesmo em todos os instantes da duração.

A identidade que reivindicamos para a alma humana ajunta à simples permanência da mesma substância a identidade da *pessoa*.

§ 1. — A alma permanece idêntica a si mesma.

A identidade da alma demonstra-se pela *observação directa*.

1. A consciência atesta-nos com toda a evidência que no meio dos múltiplos fenómenos que experimentamos, o sujeito **Eu,** que as experimenta ou as produz, não desaparece com cada um deles para ceder o seu lugar a outro, mas sobrevive aos seus actos e às suas modificações. Por outras palavras, o único *eu* permanece *idêntico a si mesmo* em todos os momentos da sua duração; hoje é o mesmo que era ontem e desde que se conhece.

2. Esta identidade da alma também se demonstra pelo facto de nos *recordarmos* do passado.

3. Prova-se também pela *responsabilidade*. Sinto-me responsável, tenho remorsos e arrependimento duma acção má, cometida há meses e até anos. Ora é impossível ser responsável ou arrepender-se do mal cometido por outro. É, pois, sinal de que o eu permanece idêntico a si mesmo. Doutro modo Epicarmo teria pronunciado uma grande verdade e não um chistoso sofisma, quando se divertia a defender que o homem que pediu dinheiro emprestado não está obrigado a restituí-lo, visto que na ocasião do vencimento da letra já não é o *mesmo*.

§ 2. — **A alma é o princípio da identidade do homem.** Com efeito, é impossível atribuir ao corpo a permanência que se negaria à alma. «Outrora, diz Mons. d'Hulst, julgava-se que eram necessários sete anos para a renovação do corpo humano. As experiências de Flourens provaram que era obra de alguns meses. Pensava-se que o renovamento era parcial, hoje sabe-se que é integral. Nenhuma parte superficial ou profunda, mole ou resistente do organismo escapa a essa renovação» (*Mélanges philosophiques*).

ART. III. — **Espiritualidade da alma**

§ 1. — **Natureza da espiritualidade.**

Ser *espiritual* diz-se aquele que é independentemente da matéria e das condições da matéria no ser e no operar.

Apesar da nossa alma estar unida substancialmente ao corpo e de exigir para as suas operações sensitivas o concurso directo do organismo; e apesar de no estado actual as faculdades superiores necessitarem do concurso das faculdades sensitivas, e por conseguinte, suporem também certo concurso indirecto dos órgãos; não é menos exacto que a alma é intrìnsecamente independente do corpo nas funções intelectuais, de modo que, absolutamente falando, a alma pensa e quer sem auxílio dos órgãos. Podemos, pois, dizer que a alma não está completamente imersa na matéria, que é independente dela sob diversos aspectos, e que por conseguinte, é verdadeiramente *espiritual*.

§ 2. — **Demonstração da espiritualidade da alma.**

1. A natureza de um ser, diz Aristóteles, conhece-se pelas suas operações, e a natureza das operações pelos seus objectos; porque, se todo o ser opera conforme ao que é, por sua vez toda a acção é necessàriamente proporcionada ao seu objecto.

Ora a nossa alma forma ideias e a ideia é imaterial. A inteligência, faculdade do pensamento, deve portanto ser imaterial e a alma, substância que opera pela inteligência, é imaterial pela mesma razão.

2. Há outro argumento fundado no *livre arbítrio*. A matéria como vimos, é absolutamente indiferente para o repoiso ou movimento; o determinismo é a sua lei fundamental,

A alma ao contrário é livre, tem a faculdade de se mover a si mesma, de se determinar a operar ou não operar; a resistir ou a ceder aos impulsos da sensibilidade ou das ideias; não está, pois, submetida como o corpo às leis da matéria, e sob este aspecto é também evidentemente espiritual.

Concluamos portanto que a alma pelo facto de ser *simples*, *idêntica* e *espiritual* é necessàriamente distinta do corpo, que é *composto*, *mutável* e *material*. O espírito não é, pois, matéria em via de progresso, como o pretende o *materialismo;* nem a matéria é espírito apagado ou inteligência amortecida, como afirma o *espiritualismo monístico;* os seus atributos por serem contraditòriamente opostos formam por assim dizer os dois polos do ser, e nenhuma evolução seria capaz de preencher o abismo que as separa. O *espiritualismo dualista* admite portanto com tazão no homem duas substâncias incompletas irredutìvelmente distintas, bem que ìntimamente unidas.

CAPÍTULO III

O MATERIALISMO

1. Dá-se o nome de *Materialismo* a todo o sistema que não admite outra substância além da matéria.

Não nos ocuparemos aqui do materialismo *metafísico*, que julga ter encontrado na matéria e nas suas propriedades a explicação universal e última das coisas, mas sòmente do materialismo *psicológico*, que pretende explicar a vida e os fenómenos da alma pelo corpo e especialmente pelas funções cerebrais.

2. O materialismo é teoria muito antiga. Demócrito, Epicuro, Lucrécio são os seus primeiros representantes. Reaparece no século XVII com Hobbes, no século XVIII com Helvétius no Mettrie e d'Holbach; mais tarde Cabanis e Broussais. Recentemente Buchner, Moleschott, C. Vogt, Taine e outros procuram prová-lo cientìficamente.

3. «As faculdades da alma, diz C. Vogt, não são mais que funções da substância cerebral; têm quase a mesma relação com o cérebro que a bílis com o fígado, ou a urina com os rins». Segundo Taine, o espírito, ou pelo menos o que assim se chama, é uma máquina tão matemàticamente construída como um relógio; o homem é um agregado de matéria mais sàbiamente aperfeiçoada que o resto (¹). «O que se chama alma, diz Littré, na realidade não é mais que o conjunto das funções do cérebro e da espinal medula».

4. Como se vê, do mesmo modo que para o idealismo a matéria não passa dum fenómeno do espírito, para o *materialismo* o espírito é apenas um fenómeno da matéria.

Os argumentos que o materialismo opõe à tese espiritualista reduzem-se a três principais:

a) A alma não pode de modo algum ser objecto de observação; nenhum sentido, nenhum instrumento, nenhum reagente nos revela a sua existência;

b) Os progressos da física permitem afirmar que as sensações e o pensamento são apenas *movimentos transformados;*

c) Finalmente, a correlação constante, que existe entre o cérebro e o pensamento, autoriza-nos a concluir que este é o efeito, ou como dizem, o *inverso* daquele.

ART. I. — **Primeiro argumento materialista: A alma não pode ser atingida pelos sentidos**

§ 1. — **Exposição.** — *O homem racional*, diz Broussais, *não pode admitir a existência duma coisa que não seja percebida por algum dos sentidos.* Ora a alma não se pode ver por nenhum microscópio; portanto a sua existência é simples hipótese e, ajuntemos, hipótese anticientífica.

§ 2. — **Discussão.** — Resumamos a argumentação materialista: só se pode afirmar o que se vê; ora a ciência nunca viu a alma; logo a alma não existe. — Ou mais brevemente ainda: *A priori* não admitimos senão a matéria, logo a alma não existe. — É difícil cometer uma petição de princípio tão clara e tão formal.

1. A alma não pode ser percebida pelos sentidos; mas além da percepção externa temos ainda a consciência que concebe

---

(¹) Chamamos a atenção para o que dissemos no *Cours*, II, p. 321, quando expusemos o *idealismo metafísico*, a saber, que o materialismo, quando é professado por verdadeiros filósofos como Taine, é forçado a ultrapassar-se de modo que se transforma numa espécie de *espiritualismo monístico* ou *pampsiquismo*.

directamente o *eu*, os seus actos e as suas modificações; ora com que direito pretende o materialismo prescindir desta faculdade fundamental, sem a qual os próprios sentidos não têm valor algum?

2. O materialista pergunta o que é o espírito; mas sabe por acaso o que é a matéria? E quando pretende explicar aquele por esta, não procura explicar o mais claro pelo mais obscuro? Sem dúvida os sentidos percebem directamente a matéria, mas nada nos dizem acerca da sua natureza íntima, e já vimos a grande dificuldade deste problema.

Temos, pois, o direito de afirmar que a consciência é faculdade tão legítima como os sentidos, e por conseguinte, a alma, por ela concebida directamente, é substância tão real como o corpo e a matéria.

ART. II. — Segundo argumento, baseado na transformação das forças físicas

§ 1. — **Exposição.** — Buchner no livro *Força e matéria*, H. Spencer nos *Primeiros princípios* invocam a grande lei da transformação da energia.

Antigamente, dizem eles, admitia-se a irredutibilidade dos agentes naturais: calor, luz, electricidade, etc. Ora a física moderna considera-os apenas como espécies de movimento; mais ainda: cada um destes movimentos pode transformar-se em todos os outros e tornar-se sucessivamente electricidade, luz e calor. Porque não se há-de operar em nós esta mesma transformação? Porque é que a electricidade, por exemplo, não se há-de transfromar em influxo nervoso, e este em sensação, emoção ou pensamento?

Tanto mais que este fenómeno produz-se em sentido inverso: o pensamento transforma-se em sentimento, este em determinação voluntária, a qual por sua vez se converte em vibração nervosa e finalmente, em movimento muscular e mecânico.

Logo em nós, como fora de nós, tudo é movimento material e a psicologia é apenas um ramo da mecânica.

§ 2. — **Discussão.** — 1. A objecção baseia-se num equívoco. Não é exacto dizer que o movimento se transforma em calor, e o calor em luz; a verdade é que um movimento de uma massa se transforma em vibrações moleculares, *capazes de provocar* no órgão da vista uma sensação luminosa, e que do mesmo modo esse movimento vibratório pode mudar-se em vibrações doutra espécie, *que produzirão* na pele uma sensação de calor; mas na realidade o movimento fica sempre movimento; apenas muda de velocidade, de modo ou de direcção.

Logo não se pode concluir que o movimento material se transforme em sensação ou pensamento. São fenómenos de ordens absolutamente diferentes; não há nenhuma analogia entre eles que permita supor que um seja a transformação do outro (¹).

2. Efectivamente a característica do fenómeno psicológico é ser consciente; o movimento é apenas um modo de ser da extensão da matéria. Ora, como já vimos, são dois atributos absolutamente irredutíveis.

É certo que o movimento molecular dos corpos quentes ou luminosos se comunica aos órgãos para produzir a *enervação;* mas o aparecimento do fenómeno consciente acusa a intervenção dum agente doutra ordem, absolutamente distinto de qualquer substância e de qualquer força puramente materiais. «O cérebro, diz Cl. Bernard, tem tanta consciência do pensamento como o relógio da hora que marca, ou o papel e as letras de imprensa das ideias que exprimem. Dizer que o cérebro segrega o pensamento equivale a dizer que o relógio segrega a hora ou a ideia de tempo» *(Rapport sur le progrès de la physiologie générale en* 1867).

ART. III. — **Terceiro argumento: A correlação entre o físico e o moral**

O grande argumento do materialismo, o único verdadeiramente especioso, funda-se no paralelismo admirável que se nota entre o desenvolvimento do corpo, e em particular do cérebro, e o desenvolvimento das faculdades psicológicas.

? 1. — **Exposição.** — Depois de declarar que não se pode admitir a existência duma coisa se não for apreendida por algum dos sentidos, Broussais acrescenta: «A primeira coisa que observamos por esta via é que a perda da cabeça equivale à da vida e de todo o moral. A segunda é que o estado doentio do cérebro nos priva das nossas faculdades morais, sem nos tirar a vida. A terceira, enfim, é que as faculdades morais se desenvolvem juntamente com o cérebro a partir do nascimento e nas mesmas proporções com ele». Ora, segundo a lei da indução lógica, todo o antecedente que acompanha invariàvelmente a produção dum fenómeno, que nunca se produz na sua ausência, e que além disso, varia com ele de intensidade, deve considerar-se como a causa desse fenómeno.

(¹) Equivaleria a dizer que o conteúdo de um telegrama é a simples transformação das acções electro-químicas, porque a electricidade é necessária para a sua transmissão.

O cérebro é portanto a causa e o princípio do pensamento, e por conseguinte o *espírito* é hipótese inútil.

§ 2. — **Discussão.** — A objecção apoia-se ao mesmo tempo numa observação inexacta e numa dedução ilegítima. Desenvolvamos estes dois pontos.

1. Em geral, é verdade que existe alguma relação entre o desenvolvimento do cérebro e do pensamento.

Mas também é certo que as excepções são numerosas. Pascal, apesar de ser criança enfermiça, era dotado de talento admirável; e alguns homens conservam até à última velhice grande lucidez de espírito. Há outros que são fortes e hérculeos, e possuem pouco talento.

Com efeito, nunca se pôde determinar a diferença entre o cérebro dum génio e o dum imbecil.

Ora estas excepções proibem-nos de concluir que o cérebro seja a verdadeira causa do pensamento. A única conclusão, que se pode tirar destes factos, é que a inteligência depende *em certo modo* do organismo e em particular do cérebro. Mas *de que maneira?*

2. Não depende dele como de *causa;* a simplicidade e a espiritualidade, que caracterizam os fenómenos da inteligência, não permitem *a priori* que lhes assinalemos por princípio uma substância material e extensa como o cérebro. Resta portanto que dependa dele como de *condição*, isto é, que se requeira o bom estado do cérebro para o funcionamento normal da inteligência.

Afirmar portanto que o cérebro pensa, é cometer dois erros: um de facto, por não se terem em conta as excepções; outro de raciocínio, tomando a condição como causa.

3. Quererá isto dizer que o cérebro é o *instrumento*, o órgão pròpriamente dito da inteligência? Seria ainda conceder demasiado. Já dissemos, que a inteligência é espiritual por sua natureza, isto é, independente do corpo e da matéria. Já Aristóteles notou que pensamos sem órgãos, que o entendimento não está ligado a nenhum órgão corporal e que pode trabalhar e existir separado do corpo.

Contudo, como no estado actual nunca pensamos sem imagens, e a imaginação depende directamente do sistema nervoso, segue-se que o pensamento e a inteligência dependem indirectamente do corpo e em particular do cérebro.

Assim se explica a desordem na inteligência proveniente duma lesão cerebral; não porque o entendimento tivesse sido atingido directamente em si mesmo, mas porque essa lesão determina uma perturbação na imaginação, e as imagens extravagantes chamam necessàriamente ideias discordantes e incoerentes.

Se um velho, diz Aristóteles, *retomasse os olhos de um rapaz, veria como ele*. Do mesmo modo podemos dizer que, se o louco trocasse o cérebro pelo de um homem são, pensaria acertadamente. Porque, repetimo-lo mais uma vez, a desordem e a deteriorização dos órgãos não lesam a inteligência em si mesma; mas tão sòmente a privam das condições e meio que se requerem para o seu funcionamento normal.

ART. IV. — **Consequências do materialismo**

§ 1. — **Consequências lógicas do materialismo.**

O materialismo pode também refutar-se pelas consequências imorais que dele lògicamente se seguem.

1. Se tudo o que há em nós é matéria, o nosso único destino reduz-se ao prazer e ao bem-estar do corpo, e o nosso dever limitar-se-á a viver o mais agradàvelmente possível. Ou antes, não haverá para nós dever; porque a obrigação supõe a liberdade, e sem substância espiritual o livre arbítrio seria a mais inconcebível das ilusões.

Por outra parte, sem liberdade nem dever não poderíamos ter direitos. Seríamos escravos da força e da fatalidade, não haveria respeito, nem justiça, nem moral; só restaria a luta dos interesses e dos apetites; o homem seria apenas um animal feroz, e a sociedade, segundo a expressão de Hobbes, tornar-se-ia um viveiro onde os peixes pequenos são devorados pelos grandes.

2. Nesta hipótese a ciência não existiria. Porque, se para nós tudo se limita a factos materiais que impressionam a chapa fotográfica dos nossos sentidos, é evidente que não se poderia tratar de investigação de causas e princípios, que são o constitutivo de toda a ciência. Por sua vez a religião seria o maior dos absurdos; porque, ou Deus é espírito, ou não existe: ora, não havendo Deus no céu e alma no homem, não pode haver relações que os unam.

Numa palavra, o reino absoluto do instinto e da força brutal, a escravidão, a guerra de todos contra todos, a ignorância mais crassa e o ateísmo são as consequências lógicas do materialismo.

§ 2. — **Inconsequências práticas dos materialistas.**

Deveremos contudo concluir das inconsequências lógicas desta doutrina que os materialistas são necessàriamente monstros?

Certamente não; importa ter em conta a inclinação que todos sentimos de agir e de pensar. Temos também de contar com a atmosfera de espiritualismo que os envolve e que os obriga a adaptar os costumes aos daqueles com quem vivem.

CAPÍTULO IV

UNIDADE DO PRINCÍPIO DE VIDA NO HOMEM, UNIÃO DA ALMA E DO CORPO

Depois de tratarmos da distinção entre a alma e o corpo, é necessário falar da sua *união*. Já estudámos na Psicologia experimental a união da alma e do corpo com respeito aos *factos* que dela resultam e que a manifestam (*Relações do físico e do moral*, pág. 284 e segs.); aqui na Metafísica trata-se de determinar a *natureza e modo* desta união.

ART. I. — **Teoria do princípio vital**

Há duas opiniões: a teoria do *princípio vital* e o *animismo*.

§ 1. — **Exposição.** — 1. Barthez, e com ele a escola de medicina de Mompilher, sustenta que a alma espiritual não pode ser o princípio das funções fisiológicas, e que por conseguinte é necessário, além da alma, admitir um *princípio vital*. Esta teoria chama-se *vitalismo*. «Causa imediata de todos os nossos pensamentos e sentimentos, o princípio vital é uno, diz Barthez. É absolutamente independente da alma que pensa, e mesmo, segundo todas as verosimilhanças, independente do corpo». — Lordat, Gunther, Balzer e Jouffroy seguem a mesma opinião.

2. O vitalismo julga provar a sua hipótese de dois princípios, com três argumentos principais.

a) O primeiro funda-se nas *diferenças* profundas que distinguem os factos fisiológicos dos factos psicológicos. Ora, diz ele, a mesma alma não pode ser o princípio de fenómenos materiais e extensos, e de fenómenos espirituais.

b) O segundo baseia-se na *oposição* que se nota entre as tendências da vida animal e as aspirações da vida espiritual.

c) O terceiro apoia-se no facto de que a alma pensante, que tem *consciência* dos fenómenos psicológicos, e se sente causa das suas volições, não tem consciência alguma dos factos fisiológicos.

§ 2. — **Discussão.** — 1. Os caracteres opostos, que apresentam os fenómenos fisiológicos e os psicológicos, provam sem dúvida a composição da *substância*, mas não provam necessàriamente a dualidade das *causas* que os produzem.

2. A oposição que existe entre as tendências da vida animal e as aspirações da vida psicológica, também não basta para provar a necessidade de dois princípios. Esta luta explica-se suficientemente, se admitirmos que a única alma, que possui diversas faculdades e, por conseguinte, várias tendências, é solicitada por bens diversos e até opostos.

3. Finalmente, o facto da inconsciência dos fenómenos fisiológicos, não prova de modo algum que a alma espiritual seja estranha a esses fenómenos. É certo que a consciência clara não nos refere necessàriamente todos os actos da vida psíquica inferior.

ART. II. — O animismo

§ 1. — **Exposição.** — Aristóteles, S. Tomás e a maior parte dos espiritualistas não admitem no homem dois princípios de vida. Afirmam que além da sua actividade plenamente consciente e pròpriamente psicológica, a alma inteligente possui também a faculdade de presidir às funções fisiológicas. De maneira que a alma é o único princípio de toda a actividade vital do homem, da sua vida vegetativa e sensitiva, como também da sua vida pròpriamente espiritual.

§ 2. — **Demonstração.** — O animismo fica provado pela refutação do vitalismo.

A esta demonstração negativa podemos ajuntar um argumento positivo fundado na experiência e nos factos. Já vimos que a correlação íntima, que existe entre as diversas operações da alma pensante (sensibilidade, inteligência e vontade), prova a unidade substancial do princípio donde elas dimanam. Ora, a mesma correlação se verifica entre as operações psicológicas e as funções orgânicas. Uma comoção violenta da alma faz parar a circulação do sangue, o medo paralisa, e a confiança sustenta as forças físicas; o trabalho intelectual intenso retarda a digestão, etc.; poderíamos citar numerosos factos que provam a influência directa do *físico* no *moral* e recìprocamente.

Esta correlação é absolutamente inexplicável na hipótese vitalista; porque, se estas duas ordens de factos dimanassem de princípios distintos e independentes, não se vê por que motivo a perturbação de um poderia entravar a actividade do outro. Esta correlação é, pois, a consequência necessária da unidade do princípio que preside às duas vidas.

O animismo é portanto verdadeiro; e, por conseguinte, devemos admitir que a alma racional é por *si mesma o único e imediato princípio* da vida do homem.

ART. III. — **União entre a alma e o corpo**

Como os factos o provam, a alma e o corpo estão ìntimamente unidos. Tratemos agora do *modo* desta união:

1. Todos os modos de união podem reduzir-se geralmente a dois tipos principais: a união *acidental*, que existe entre dois ou mais seres completos e independentes, tendo cada um a sua existência e actividade próprias antes de se unirem, combinando-as mais ou menos superficialmente pela sua união, e permanecendo intactas depois da sua separação; e a união *substancial*, que consiste na fusão de duas realidades incompletas, uma das quais é determinada pela outra, e que concorrem juntamente para formar uma natureza e uma substância composta.

2. De que maneira está a alma unida ao corpo?

Estará porventura no organismo como o conteúdo está no continente, ou, para usarmos da comparação de Platão, como o prisioneiro está na prisão? Estar-lhe-á simplesmente unida em vista de uma acção comum e passageira, como o artista ao instrumento, como o piloto ao navio, ou o cavaleiro ao cavalo? Não; todas estas espécies de união, por mais íntimas que se suponham, são acidentais; se o piloto sair do navio e o cavaleiro descer do cavalo, o piloto e o cavaleiro, o cavalo e o navio não diferem do que dantes eram.

3. Não sucede o mesmo com o corpo e a alma do homem.

Por uma parte, o corpo não existe antes da sua união com a alma; porque da alma recebe ele a unidade, a organização, a vida e actividade próprias, numa palavra, tudo o que faz dele o corpo humano. Assim, apenas se separa da alma pela morte, perde todos estes caracteres, todas as suas determinações específicas, dissolvendo-se nos elementos de que foi formado.

Quanto à alma, pode sem dúvida existir separadamente do corpo e viver a sua vida pròpriamente espiritual; mas nem por isso deixa de ser menos incompleta, pois não pode sem o corpo exercer as faculdades que exigem o concurso directo dos órgãos, como são a sensibilidade, a percepção externa e a imaginação, e até nas suas operações espirituais opera de uma maneira muito diferente do *puro espírito* (1).

4. Devemos, pois, concluir que estas duas substâncias, incompletas se se consideram *separadamente* uma da outra, constituem

---

(1) Donde se colige o que devemos pensar da célebre definição de Bonald: *o homem é inteligência* servida por *órgãos*. Reduzir deste modo as relações do corpo e da alma a simples relação de serviços, é desconhecer absolutamente o carácter substancial do laço que os une, *vinculum substanciale*, como se exprime Leibniz.

pela sua união, não sòmente *um todo natural*, segundo a palavra muitas vezes citada de Bossuet, mas um *todo substancial* (¹) diz Aristóteles), de que o corpo é a matéria e a alma a forma, quer dizer, uma só substância completa, mas composta, que é o homem; e, por conseguinte, a união do corpo e da alma é verdadeira e pròpriamente **substancial** (¹).

Tal é o verdadeiro animismo de Aristóteles adoptado por S. Tomás e pelos grandes escolásticos.

É esta união substancial no ser que faz da alma e do corpo um só princípio de acção *(operatio sequitur esse*, diz a Escola), de modo que não há operação humana tão revelante e espiritual que o corpo não tenha parte nela, nem tão humilde e material que se não repercuta na alma. Esta união, especialmente, permite-nos resolver o problema das operações mistas, ao mesmo tempo e indissolùvelmente espirituais e materiais, como a sensação, a percepção, a imaginação, etc., sem recorrer aos intermediários, aliás ininteligíveis, destinados a fazer desaparecer o abismo, tão arbitràriamente cavado por Descartes e a sua escola, entre o corpo e o espírito.

CAPÍTULO V

IMORTALIDADE DA ALMA

Já provámos a união íntima que existe entre a alma e o corpo numa só substância composta, que é o homem. Mas esta união não é indissolúvel; virá um dia em que se fará a separação: é a morte. Que acontecerá então aos componentes? O corpo dissolve-se; mas a alma terá também o mesmo destino, e *morreremos inteiramente?*

É inútil pôr em relevo a importância desta questão. Antes de mais nada importa precisar nìtidamente o que se deve entender por *imortalidade*.

ART. I. — Verdadeira noção da imortalidade

1. Primeiramente não se trata aqui da imortalidade *metafórica* que consiste na sobrevivência das obras na memória, no amor ou na admiração dos homens, como quando se diz que o escritor

---

(¹) Se quisermos exprimir com todo o rigor esta união íntima e substancial da alma e do corpo, temos de admitir «que a alma penetra o agregado material até às ínfimas moléculas, de forma que os últimos átomos informados pela alma, tenham maneiras de ser completamente novas e substancialmente diferentes das que teriam fora do composto humano». (Mons. d'Hulst).

sobrevive nas suas obras, o sábio nas suas descobertas e o artista na sua obra prima.

Este pensamento deixa-nos frios e não corresponde por forma alguma à ideia e necessidade que temos de sobreviver.

2. A concepção *panteísta* da imortalidade não é menos fútil, nem menos quimérica. Segundo este sistema a alma humana, pelo facto de constituir uma só e a mesma substância com Deus, de que é emanação, e modo de ser passageiro, é sem dúvida imortal e até eterna como ele. Mas, notemos bem, não se pode integrar nesse grande *Todo* senão perdendo a consciência de si mesma e a sua identidade, Esta sobrevivência é, pois, de facto a aniquilação da nossa personalidade. Por conseguinte, que me importa neste caso que a substância da minha alma continue a existir, se já não constitui o meu *eu?*

3. A imortalidade, como aqui a entendemos, consiste na sobrevivência *substancial e pessoal do eu*, na identidade permanente da consciência idêntica, isto é, da alma que conserva as suas faculdades de conhecer e amar, sem as quais não há felicidade humana, com a consciência da sua identidade, com a lembrança e responsabilidade do seu passado, sem as quais não poderia haver nem recompensa nem castigo pròpriamente ditos. Concebemos esta sobrevivência, queremo-la não sòmente mais ou menos perdurável, mas indefinida e absolutamente ilimitada.

ART. II. — **Demonstração da imortalidade**

A demonstração da imortalidade encerra três argumentos: *metafísico*, *moral* e *psicológico*.

Antes de mais nada, a alma será capaz de imortalidade? Prova-se esta verdade mostrando que é incorruptível por sua natureza: é o argumento metafísico.

Haverá porventura alguma razão especial que exija a sobrevivência da alma depois da morte? Demonstra-se pelo argumento moral.

Finalmente, esta sobrevivênvia não terá fim? Prova-o o argumento psicológico.

§ 1. — **Argumento metafísico.**— O corpo, que se compõe de elementos heterogéneos, desagrega-se e dissolve-se naturalmente, logo que se separa do seu princípio de unidade, da sua forma substancial que é a alma. Pelo contrário a alma, sendo como é metafìsicamente simples e espiritual, não pode decompor-se nem desagregar-se: não perece, pois, com o corpo.

§ 2. — **Argumento moral.** — Se há Deus e lei moral, a justiça exige absolutamente que o crime seja punido e a virtude recompensada. Ora neste mundo, como vimos, nem a natureza, nem a sociedade, nem a própria consciência dispõem de sanções suficientes para recompensar plenamente a virtude ou punir adequadamente o vício; é necessário que haja outra vida portanto onde a justiça seja plenamente satisfeita e a ordem definitivamente restabelecida (Veja-se na Moral o Capítulo *As sanções*, art. III, p. 503).

— Este argumento demonstra a sobrevivência da alma na sua personalidade idêntica e responsável, mas não prova que esta existência seja *ilimitada* na sua duração. Como demonstraremos que Deus não aniquilará as almas depois de as ter suficientemente recompensado ou punido? Com o seguinte:

§ 3. — **Argumento psicológico.** — 1. O argumento psicológico, que prova a perseverança indefinida da existência pessoal da alma humana depois da morte, que assenta sobre o princípio de Deus não pode, sem se contradizer a si próprio, dar um fim a um ser, sem lhe dar os meios de o atingir. Formula-se deste modo: Tudo na natureza do homem prova que é criado para a felicidade perfeita; mas é evidente que não a pode alcançar neste mundo, logo deve haver uma outra vida onde a possa obter. E como por outra parte não há felicidade completa sem duração ilimitada, segue-se que essa vida futura não deve ter limites.

2. Desenvolvamos cada uma destas proposições.

a) Primeiramente é um facto que aspiramos a um objecto infinito, a uma verdade, beleza e bondade absolutas, sem mescla, cuja posse nos deve fazer perfeitamente felizes. Se aspirássemos a qualquer bem limitado, iria diminuindo o nosso apetite à medida que nos aproximamos do termo; ora sucede exactamente o contrário. O sábio o artista, o santo, por mais progressos que façam no conhecimento da verdade, no amor da beleza, na prática do bem, nunca se sentem plenamente satisfeitos. Quanto mais progridem tanto mais se acendem os seus desejos, mais aumentam as suas exigências; o que prova evidentemente que as nossas faculdades superiores possuem capacidade ilimitada que não se pode satisfazer completamente fora deste bem infinito, que não é outro senão o mesmo Deus. *Fizestes-nos para Vós, Senhor e o nosso coração está inquieto até que descanse em Vós* (S. Agostinho).

b) Ora que encontramos nós neste mundo que apague esta sede de felicidade, que cumule o abismo deste coração criado para o infinito? A natureza é tão limitada e o mundo tão pequeno; esta vida é tão curta e a realidade tão imperfeita! Queremos conhecer, amar, possuir, gozar, numa palavra, viver, e viver o mais possível, e por toda a parte encontramos obscuridade, decepção, sofrimento, morte.

A Estuat infelix angusto in limine mundi.

(Juvenal).

Borné dans sa nature, infini dans ses voeux,
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux

(Lamartine).

A desproporção é, pois, evidente entre os nossos meios e as nossas necessidades. Logo, se há um Deus sábio e justo, esta contradição não pode ser definitiva; deve haver outra vida onde se restabeleça o equilíbrio entre o que queremos e o que podemos, uma vida em que sejamos perfeitamente felizes; pois repugna que um Deus sábio impila violentamente a sua criatura para um fim que jamais poderá alcançar.

c) A duração ilimitada, é evidente que constitui elemento essencial da felicidade completa; pois não podemos gozar plenamente dum bem, se a cada instante receamos perdê-lo; esta incerteza é tanto mais pungente quanto mais precioso é o bem possuído. *Si amitti vita beata potest*, diz Cícero, *beata esse non potest*, *se se pode perder a vida feliz, já não se pode ser feliz (De Finibus)*. Logo esta vida futura não terá fim.

LIVRO QUARTO

TEOLOGIA RACIONAL

Nem a alma, princípio dos fenómenos da vida e do pensamento, nem a matéria, princípio dos fenómenos extensos e sensíveis, bastam para se explicar a si próprias. Logo têm também a sua razão suficiente noutro ser; e a metafísica não termina a sua obra antes de chegar a determinar este ser primeiro, e a reduzir assim a multiplicidade infinita das coisas à unidade absoluta dum só princípio, razão última de toda a existência e de toda a possibilidade, que chamamos Deus.

Tal é o objecto próprio da TEOLOGIA RACIONAL OU TEODICEIA.

OBJECTO, MÉTODO E DIVISÃO DA TEODICEIA

1. A Teodiceia define-se: *A ciência de Deus ùnicamente pelo lume da razão*. Distingue-se da teologia pròpriamente dita, que se ocupa de Deus com o auxílio da razão esclarecida pela fé.

Toda a ciência começa por uma definição nominal e provisória do seu objecto, para terminar na definição real e definitiva. Ora, como já dissemos, concebemos a Deus como o ser *absoluto* existente por si e independentemente de todo o outro ser, como o ser *perfeito* que contém em si a plenitude de todas as outras perfeições, finalmente, como a *causa primeira* e razão última de toda a existência e de toda a possibilidade. Tais são os três elementos essenciais que formam para nós a ideia de Deus.

2. Quanto ao *método* que devemos seguir, visto o ser absoluto, a causa primeira, não ser perceptível aos sentidos nem à consciência clara, segue-se que a teodiceia não é uma ciência experimental e de observação. Também não é ciência abstracta e puramente *a priori* como a geometria, pois o objecto que estuda não é abstracção, mas a mais real e concreta das realidades.

Sendo Deus ao mesmo tempo absoluto e real, infinito e concreto, a Teodiceia deve, por consequência, empregar um método *misto*, simultâneamente experimental e racional. Deve partir da observação dos factos, para firmar-se no terreno do real e do concreto, e servir-se da razão para se elevar até ao infinito e absoluto.

3. Com relação a Deus podem tratar-se três questões que esgotam todo o conhecimento que dele podemos adquirir. *Existe? Que é? Que faz?* A estas perguntas correspondem as três *Partes* da Teodiceia:

I. Existência de Deus;
II. Natureza e atributos de Deus;
III. Acção de deus «ad extra»; por outras palavras, Relações do mundo com Deus.

PRIMEIRA PARTE
EXISTÊNCIA DE DEUS

CAPÍTULO PRELIMINAR

NECESSIDADE E POSSIBILIDADE DA DEMONSTRAÇÃO

Antes de mais nada é necessário responder a duas perguntas: será *necessário*, e será *possível* demonstrar a existência de Deus? Duas classes de filósofos pretendem que esta verdade é absolutamente indemonstrável: uns por a considerarem demasiado evidente, outros demasiado elevada.

§ 1. — **Necessidade.** Os **ontologistas** e os partidários da evidência imediata raciocinam deste modo: Demonstrar é unir uma proposição a uma verdade superior; ora, sendo Deus o ser primeiro, por isso mesmo é também a primeira de todas as verdades e o primeiro de todos os princípios. Portanto a sua existência é necessàriamente evidente por si mesma, e por conseguinte, é impossível demonstrá-la sem cair num verdadeiro paralogismo.

— Respondemos que *ontològicamente* e *em si* Deus é sem dúvida a primeira verdade, do mesmo modo que é o primeiro princípio de todo o ser existente ou possível; mas de nenhum modo se segue que *lògicamente* e *para nós* ele seja a primeira verdade conhecida; pois a ordem do conhecimento não é necessàriamente a mesma que a da existência. Assim, lògicamente só conhecemos a causa depois dos seus efeitos, ainda que ontològicamente os preceda na existência. — Por outra parte, como a consciência o atesta, Deus não é para nós objecto de intuição distinta, e por isso não temos outro meio de O conhecer senão o raciocínio e a demonstração.

§ 2. — **Possibilidade.** — Requere-se portanto a demonstração. Será *possível*, por outros termos, a razão humana será capaz de demonstrar rigorosamente a existência de Deus?

Negam-no os **positivistas,** e declaram que esta questão é radicalmente insolúvel por sua própria natureza. Pode sem dúvida, dizem eles, ser objecto de hipótese ou de esperanças, mas não de certeza científica.

Os **fideístas** e os **tradicionalistas** asseveram também que esta verdade ultrapassa as forças naturais da razão humana: «Falemos segundo as luzes naturais; diz Pascal, somos incapazes de conhecer o que Deus é nem se Ele existe» *(Pensamentos)*. Mas recorrem à fé, a única que na sua opinião nos pode dar neste ponto uma verdadeira certeza.

Por sua vez Kant e a escola criticista sustentam que, por ser a existência de Deus postulado da lei moral, o dever de a observar nos obriga a crer na existência de Deus, mas não podemos demonstrar esta verdade; pelo facto de esta crença ser para nós uma espécie de dever, não pode ser falsa, mas por esse motivo não é menos absolutamente inacessível à razão teórica e especulativa.

Por nossa parte, seguimos os grandes filósofos de todo os séculos e afirmamos que a razão humana tem ao mesmo tempo a *necessidade* e a *possibilidade* de demonstrar a existência de Deus.

§ 3. — **Como, e que argumentos?**

Constumam-se classificar as provas da existência de Deus, não segundo o *princípio* que invocam, mas conforme a natureza do *facto* contingente que lhes serve de ponto de partida. Sob este ponto de vista, dividem-se em três grupos:

a) As provas **físicas,** que partem de qualquer facto da natureza exterior;

b) As provas **morais,** tiradas de qualquer facto da natureza moral do homem;

c) As provas **metafísicas,** que partem duma concepção *a priori* do nosso espírito.

Seguiremos esta mesma ordem e faremos no momento preciso algumas observações acerca do seu valor.

SECÇÃO PRIMEIRA: — PROVAS FÍSICAS

Como já dissemos, estas provas chamam-se físicas porque estribam sobre factos da natureza material. Em si mesmas são pròpriamente *metafísicas*, por partirem da existência e natureza do ser contingente e relativo, para se elevarem com o auxílio do princípio metafísico de razão suficiente, até ao ser necessário e absoluto.

Podemos considerar no mundo externo simplesmente o facto da sua existência, ou os movimentos e mudanças nele produzidos, ou finalmente a ordem que nele reina. Destes factos originam-se três provas físicas da existência de Deus.

1. A prova baseada na *existência do numdo*, ou argumento da *contingência;*
2. A prova fundada no *movimento*, ou argumento do *primeiro motor;*
3. A prova originada na *ordem do mundo*, ou argumento das *causas finais*.

CAPÍTULO I

A EXISTÊNCIA DE DEUS PROVADA PELA EXISTÊNCIA DO MUNDO. — ARGUMENTO DA CONTINGÊNCIA

ART. I. — Enunciado da prova

§ 1. — Primeira forma do argumento.

1. O mundo compõe-se de seres contingentes, isto é, de seres que existem, e contudo poderiam não existir. De facto podemos, sem contradição alguma, concebê-los como não existentes. Logo estes seres não têm em si próprios a razão da sua existência. Ora, devendo todo o ente possuir a sua razão de ser, se a não tem em si mesmo, tem-na necessàriamente noutro; por sua vez, se este ser é contingente, supõe igualmente outro que lhe deu a existência; e a questão repete-se até chegarmos a um ser necessário que existe por si mesmo e de quem os outros seres recebem a sua existência.

2. Este ser necessário, segundo os **panteístas,** não é um Deus pessoal, senão o próprio mundo, considerado como ser único, infinito, imperfeito sem dúvida em tal ou qual das suas partes, mas que possui em si mesmo o poder de se aperfeiçoar, de evolucionar com toda a independência. Nós afirmamos, pelo contrário,

que o mundo, no seu conjunto, é apenas uma *soma* de seres contingentes ordenados entre si, mas distintos uns dos outros; e que por consequência a sua *colecção*, assim como cada um deles exige uma causa primeira distinta do mundo.

O exame atento da natureza essencialmente imperfeita do mundo material levaria sem dúvida a esta conclusão; preferimos estabelecê-la aqui, de forma mais directa, pela consciência da nossa própria *personalidade*.

a) O carácter mais nítido e universal da pessoa é a sua distinção, a sua oposição irredutível, com relação a tudo o que não é ela mesma. Por este motivo, cada pessoa se apreende a si própria pela consciência como um ser distinto de todos os outros. Logo o mundo não é um grande ser *único;* o que nele há de mais perfeito, isto é, o conjunto das pessoas destaca-se dele e forma uma *pluralidade* de seres contingentes e finitos.

b) Cada pessoa pois, — e o conjunto das pessoas, — exige uma causa primeira da sua existência e das suas perfeições. Ora esta causa primeira que, para poder ser a razão suficiente das pessoas contingentes, deve possuir eminentemente a perfeição da personalidade, não é o resto do mundo, que, pelo determinismo rígido a que está sujeito, se mostra material e impessoal. É, pois, absolutamente necessário procurar a razão suficiente do mundo, — pessoas e coisas, — num ser pessoal distinto do mundo; a este ser chamamos Deus; logo Deus existe.

3. Julgaram alguns poder evitar esta conclusão admitindo quer uma *série indefinida* de seres contingentes que se condicionam uns aos outros, quer uma *série circular* de seres cada um dos quais seria efeito do precedente e causa do seguinte; mas nenhuma destas duas hipóteses resolve a dificuldade:

a) Esta série indefinida argumenta Clark, não tem em si razão suficiente da sua existência, porque nenhum dos seres que a compõem existe por si mesmo; também a não tem fora de si, porque, por hipótese, nada há fora dela. Não possui, portanto, razão alguma de ser, e por conseguinte, é absolutamente irracional. Por mais que se prolongue esta sucessão de seres contingentes e se suponha até que forma uma *multidão* rigorosamente *infinita*, nem por isso fica suprimida a insuficiência da sua existência, pelo contrário só aumenta a necessidade que tem dum ser necessário que seja a sua razão suficiente.

b) Quanto a uma série *circular*, cada membro da qual seria ao mesmo tempo antecedente e consequente, sem ser necessário supor um ser primeiro, quer dizer, um antecedente que não seja consequente, é puro círculo vicioso, como demonstrou Aristóteles.

Com efeito, para maior clareza reduzamos a quatro os seres ou fenómenos, que por hipótese se produzam recìprocamente.

A produz *B*, *B* produz *C*, *C* produz *D*, e *D* produz *A*. Se suprimirmos os intermediários *B* e *C*, que não servem senão para transmitir a causalidade depois de a terem recebido, segue-se este absurdo: que *A* é ao mesmo tempo a causa e o efeito de *D*, ao mesmo tempo anterior e posterior a *D*.

Concluamos, que a série das causas, embora fosse infinita, é essencialmente contingente; é, pois, necessário, como diz Bacon, *suspender toda esta cadeia de causas segundas do trono da causa primeira.* — Este é o argumento a que chamam *da contigência.*

§ 2. — **Outra forma do mesmo argumento.**

1. Colocando-nos na hipótese *histórica* do mundo que principiou tem-se, proposto o argumento da contingência do modo seguinte:

Se houve um momento em que não existiu nada, diz Bossuet, *nada existirá por toda a eternidade;* ora o mundo existe, logo existe um ser eterno. Este ser não é o mundo; logo existe um ser eterno, distinto do mundo, que se chama Deus; logo Deus existe.

A maior é evidente; pois o começo absoluto é radicalmente ininteligível, por supor a aparição dum ser sem razão suficiente. Efectivamente este primeiro ser não podia ter a sua razão em si mesmo, pois que houve um tempo em que não existia; nem em nenhum outro, porque por hipótese, antes dele nada existia.

2. Notemos além disso, que a eternidade do mundo, embora fosse possível e até demonstrada, nada tiraria do seu valor ao argumento chamado «da contingência». Com efeito, este argumento não diz: «o mundo começou, é necessário explicar-lhe o começo»; mas diz: «o mundo existe, é necessário encontrar a razão da sua existência»; ora qualquer que tenha sido a sua duração, o mundo não tem em si a sua razão suficiente, logo tem-na necessàriamente noutro ser, que possui plenamente em si a sua própria razão de ser e a de tudo o que fora dele pode existir.

ART. II. — **Objecções de Kant**

Kant faz várias objecções contra todas as provas da existência de Deus, que se apoiam no princípio de causalidade.

1. Segundo ele, a causalidade é lei subjectiva do entendimento que tem valor na ordem dos fenómenos, mas não na ordem dos números à qual pertence a causa primeira.

2. Pretende além disso, que, apesar de ser necessidade do nosso espírito deter-se por puro cansaço na série das regressões causais e admitir uma causa primeira, nada prova que esta neces-

sidade subjectiva seja lei das coisas; e por conseguinte, conluir duma para a outra, é passar indevidamente da ordem dos fenómenos para a dos números.

— Estas dificuldades e outras semelhantes foram implìcitamente resolvidas quando examinámos e refutámos o criticismo de Kant.

3. Outra objecção provém da maneira defeituosa como Kant formula o princípio de causalidade. Dizer com efeito, que *todo o fenómeno tem outro fenómeno por causa*, equivale a afirmar que todo o movimento supõe outro movimento e toda a causa é causada. Daqui se segue que não há razão para nos determos na série das causas, e que é impossível concluir a existência da causa primeira.

— Ora esta maneira de pensar é *petição de princípio* e nada nos autoriza a restringir deste modo a extensão do princípio de causalidade. Com efeito, a razão concebe e exige sòmente que *todo o ser contingente deve ter a sua razão de ser*, quer esta causa seja ser ou fenómeno, quer seja produzida ou não produzida.

4. Finalmente, Kant pretende refutar o argumento cosmológico reduzindo-o à prova ontológica de S. Anselmo. Responderemos a esta última objecção quando fizermos a crítica do argumento ontológico (Veja-se adiante as *Provas metafísicas)*.

Por isso não admitimos a conclusão de Kant segundo a qual se afirma que nenhuma prova da existência de Deus tem valor, e que esta não se pode demonstrar pela razão, mas sòmente admitir como postulado da moral.

CAPÍTULO II

PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS PELO MOVIMENTO — ARGUMENTO DO PRIMEIRO MOTOR

ART. I. — O movimento metafísico

O argumento do *primeiro motor*, formulado pela primeira vez por Anaxágoras (500-428 a. J. C.), e retomado por Platão no X livro das *Leis*, foi desenvolvido por Aristóteles no XII livro da sua *Metafísica*. Recebeu enfim a sua forma perfeita e definitiva dos escolásticos, sobretudo de S. Tomás de Aquino.

Para lhe conhecermos a força e a beleza é conveniente recordar sumàriamente as noções peripatéticas de acto e de potência e de movimento metafísico.

1. Segundo Aristóteles, o *movimento* (κίνησις), entendido no sentido mais geral e metafísico, pode definir-se: *A passagem da potência ao acto*. Notemos que por *potência* Aristóteles entende, não o poder de agir, mas a *possibilidade* de receber ou adquirir uma perfeição. Do mesmo modo, o *acto* não é a acção de receber a perfeição, mas a *posse* dessa mesma perfeição.

O *movimento* consiste, pois, na passagem do estado de privação ao estado de posse, isto é, na *aquisição* duma qualidade ou perfeição.

2. Ora, é princípio fundamental que *nada pode passar da potência passiva ao acto senão pela acção duma causa já em acto;* por outras palavras, nada se move senão pela acção dum *motor* que possui já, de alguma maneira, a perfeição que comunica. A água só se aquece pela acção do fogo que possui o calor, e o ignorante só se torna sábio pelo ensino dum livro ou mestre que estão de posse da ciência. É, pois, necessário assinalar a razão suficiente e última das mudanças que se produzem no mundo. Esta razão não se pode encontrar senão no ser que move sem ser movido. Tal é o argumento do primeiro motor, sob a forma que lhe deu a Escolástica.

ART. II. — **O movimento físico**

A existência do movimento *físico*, ou como dizem os escolásticos, do movimento *local*, poderá constituir uma prova distinta da que se baseia no movimento metafísico?

Se admitíssemos com Descartes a inércia absoluta da matéria, neste sentido que devêssemos recusar-lhe toda a qualidade activa e considerá-la sòmente como capaz de transmitir um impulso passivamente recebido, a resposta afirmativa seria evidente. Já não sucede o mesmo se, em conformidade com as leis da natureza, reconhecermos que a matéria está dotada de forças activas e particularmente *motrizes*, muito consideráveis.

O movimento local parece, pois, não exigir por si mesmo, a título especial, a intervenção da causa primeira: provém do movimento metafísico e por meio dele reduz-se ao primeiro motor.

CAPÍTULO III

PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS PELA ORDEM DO MUNDO. — ARGUMENTO TELEOLÓGICO OU DAS CAUSAS FINAIS

O argumento chamado *das causas finais* remonta à mais alta antiguidade. Podemos seguir-lhes os vestígios desde Bossuet até Platão e Sócrates, que o recebeu de Anaxágoras. Deste último filósofo disse Aristóteles: «Quando um homem veio dizer que havia na natureza uma inteligência, causa da disposição e da ordem do universo, pareceu que só este homem tinha conservado a razão no meio das loucuras dos seus predecessores.»

Sabe-se que o próprio Voltaire fazia muito caso deste argumento.

> L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

E Kant, apesar das restrições que fez ao valor deste argumento, quer que se cite sempre com respeito, como a mais antiga e clara das provas da existência de Deus.

Antes de enunciar o próprio argumento importa recordar alguns princípios.

ART. I. — **Noção de causa final**

1. O fim duma coisa, como dissemos (Veja-se na Ontologia, *As Causas*, p. 691), é *aquilo que para* essa coisa foi feita; por outras palavras, é o *fim* e o *destino* dessa coisa: assim o fim dos relógios é indicar a hora, e o fim das facas é cortar.

Este fim que *não existe ainda* em si mesmo, influi realmente na acção do agente, e por consequência, na produção do efeito. Requere-se evidentemente que para exercer esta influência o fim preexista já de qualquer forma. Efectivamente como é que o futuro poderia actuar sobre o presente, e o que ainda não existe influir sobre o que existe? Não é em si mesmo que preexiste, mas sòmente na *intenção* do agente, segundo o adágio escolástico: *quod est primum in intentione est ultimum in executione, o que está primeiro na intenção é o último na execução.* Temos, pois, de distinguir o fim *obtido* do fim *querido*, o fim na *realidade* do fim da *ideia:* o fim é portanto só e verdadeiramente causa enquanto concebido e querido, isto é, enquanto existe no estado de ideia e de intenção na inteligência do agente.

2. Por isso fàcilmente se compreende que toda a finalidade, toda a causa final supõe necessàriamente uma inteligência que a conceba. Por consequência, se chegarmos a descobrir no mundo a presença não equívoca de intenções e finalidades, teremos o direito de concluir que é obra duma causa inteligente. Precisamente nisto se baseia o argumento das causas finais.

ART. II. — Argumento das causas finais

§ 1. — **Enunciado.** — 1. Bossuet formula o argumento nestes termos: «Tudo o que mostra ordem, proporções bem estabelecidas, meios próprios para obter determinados efeitos, mostra também intenção, desígnio preconcebido, e por consequência, causa inteligente. Ora no mundo brilha por toda a parte a ordem mais admirável, tudo admiràvelmente disposto para os fins a alcançar; logo é obra duma causa inteligente».

2. A maior é evidente: não é mais do que a aplicação do princípio da causalidade.

3. Falta só provar a menor. Notemos que não se trata de provar a *posteriori* e por meio dos factos que *tudo tem fim*. É verdade que a experiência não pode demonstrar nem refutar; pois as coisas podem muito bem ter um fim sem o conhecermos. Basta citar alguns exemplos de finalidade.

§ 2. — **Exemplos de finalidade.** — Para os encontrarmos com segurança, é bom distinguir primeiramente, como fizeram os escolásticos e Kant, a *finalidade interna* da *finalidade externa*.

1. Por *finalidade interna* entende-se a apropriação ou adaptação de todas as partes dum ser em vista do bem deste mesmo ser; a *finalidade externa* é a adaptação dum ser com relação a outros seres.

Ora, ainda que as finalidades externas que julgamos lobrigar sejam muitas vezes hipotéticas, as finalidades internas, pelo contrário, são certíssimas.

2. É, pois, no domínio da finalidade interna que convém procurar provas não equívocas da ordem que reina no mundo, e por conseguinte, da inteligência que presidiu à sua criação.

Existem relações admiráveis entre a estrutura e a função, entre a anatomia e a fisiologia do globo ocular, do estômago, do fígado, etc. Ora isto exige o concurso regular e constante duma infinidade de condições, todas elas necessárias, Daqui se segue que a sua verificação deve ser encarada com a prefiguração do futuro: a célula-ovo contém virtualmente um adulto muito determinado: e tanto esta célula-ovo, como o seu desenvolvimento, são o resultado de forças puramente físicas, estritamente determinadas; este é o facto.

Foi portanto necessário que através das forças da natureza e entre a multidão infinita de combinações possíveis, *uma* combinação chegasse a vingar, e isto não uma vez, mas constantemente, de modo que desse sempre aos elementos dum órgão dum ser vivo a disposição que permita o seu desenvolvimento ulterior, que continha virtualmente e de antemão a função que deveria desempenhar.

Ora esta disposição, ou preordenação constante e *preparação do futuro* é ininteligível, *não tem razão suficiente* sem uma inteligência ordenadora: porque neste caso a finalidade é evidente, o *termo* futuro é verdadeiramente *causa* duma disposição anterior; é *causa final*. Ora é próprio da inteligência conceber de antemão a ideia do fim que se deve realizar *(finis in intentione)*.

ART. III. — **Valor e verdadeiro alcance do argumento das causas finais**

Este argumento é muito sólido e popular; contudo não devemos exagerar-lhe o alcance, nem exigir-lhe o que não prova.

1. A crítica que lhe instaurou Kant nada lhe tirou da sua força, mas obriga-nos a reconhecer que a ordem do mundo por si só;

a) Prova contra os materialistas e existência de uma inteligência *superior* e sapientíssima, mas não precisamente a existência de uma inteligência *infinita;* porque, por mais admirável que seja, não é uma ordem infinita na sua perfeição: ora não temos direito de concluir o mais do menos.

b) Prova sem dúvida a existência duma inteligência *ordenadora* da matéria, mas não duma causa *criadora*.

c) Finalmente, não prova necessàriamente a unidade absoluta, isto é, a *unicidade* de Deus, porque, além de poderem existir fora do nosso universo outros mundos cujo autor nos seria desconhecido, bastava certa unidade moral, que resultasse do acordo prévio entre várias causas, para explicar a unidade de plano que reina no universo.

2. Podemos, no entanto, arredar estes escrúpulos, dando ao argumento das causas finais o complemento metafísico, que faz com que possa concluir lògicamente a existência duma causa *infinita*, criadora, única, isto é, Deus.

De facto, essa inteligência superior, ordenadora do mundo, tem a sua razão de ser em si mesma, ou noutro ser; por outras palavras, foi causada ou não. Se foi causada, põe-se de novo o problema, até chegarmos à causa primeira, não causada, eterna, infinita, única, que é Deus.

APÊNDICE

OBJECÇÕES CONTRA O ARGUMENTO DAS CAUSAS FINAIS

I. — Objecção geral.

Os adversários da finalidade sustentam o princípio que é anticientífico: invocar causas finais e intencionais na explicação dos fenómenos quando as causas eficientes fornecem suficiente explicação. Ora, segundo eles, a ordem do mundo pode explicar-se pela acção espontânea das forças naturais; nada pois nos autoriza a buscar causas finais e a supor que essa ordem preexistiu numa inteligência no estado de ideia e de intenção. Na realidade os seres não possuem os meios *a fim* de existirem, operarem e se perpetuarem; mas ao contrário, vivem e perpetuam-se *porque* possuem os meios. Assim raciocinava já Lucrécio:

...Nil natum est in corpore ut uti
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum.

É muito simples a razão por que os seres estão tão perfeitamente adaptados ao exercício das suas funções; todos os que não o estavam desapareceram.

É evidente que só existe o que pode existir; é pura necessidade e não prova duma sabedoria superior.

— Esta argumentação não é concludente; porque o mecanismo não exclui de modo algum a finalidade, e o *efeito* pode ser ao mesmo tempo *fim.*

Do facto de um relógio marcar as horas *porque* as suas rodas estão bem ajustadas, não temos o direito de concluir que elas não foram ajustadas *a fim de* marcar as horas; e dizer que, se não fosse bem construído, há muito tempo que teria parado, não nos dispensa de recurso ao relojoeiro que o construiu com intenção e inteligência. Do mesmo modo, dizer que as aves voam porque têm asas, e que existem porque têm boa constituição, não suprime de modo algum a questão de sabermos *quem as organizou*, e *porque* têm asas.

Ora, nós afirmamos que as receberam do Criador *para voar;* que a ideia preconcebida do voo como *fim* presidiu à organização especial das aves e decidiu o seu autor a dar-lhes asas como *meio;* por outras palavras, que o voo é a causa final das asas.

— Que respondem os adversários da finalidade?

Demócrito e, depois dele, Epicuro e Lucrécio invocam o *acaso,* pretendendo explicar a ordem do mundo pela combinação fortuita dos átomos. — É a objecção antiga.

Por sua vez H. Spencer e os seus discípulos recorreram à *evolução*, isto é, à suposta lei primordial, em virtude da qual, tudo o que existe tende por si mesmo e fatalmente a passar continuamente do homogéneo ao heterogéneo, do mais simples ao mais composto por uma diferenciação e integração sucessivas segundo um ritmo necessário. Assim se explicam nesta hipótese a ordem do mundo, a origem, a diversidade e a perfeição dos seres, a harmonia das suas relações e tudo o que admiramos neste mundo, sem termos necessidade de recorrer às causas finais e à intervenção de uma inteligência superior que tudo tenha previsto e organizado. — Esta objecção moderna já a discutimos na Cosmologia *(Origem das espécies, o evolucionismo*, págs. 714-725).

II. — Objecção antiga. — O acaso.

1. A noção de acaso.

Primeiramente que devemos entender por acaso?

a) A. Cournot, na aua *Exposition* de *la théorie des chances et des probabilités*, expôs a noção verdadeiramente científica do acaso.

Distingue entre as séries causais que se desenvolvem no universo as que são solidárias entre si, e por isso exercem certa influência mútua, e as que são absolutamente independentes umas das outras. Ora, diz ele, se duas ou mais destas séries independentes chegam a interferir, o seu encontro chamar-se-á fortuito. Seja por exemplo a morte de Desaix que sucumbiu em Marengo e a de Kléber assassinado no Cairo; que estes dois acontecimentos absolutamente independentes tenham sucedido no mesmo dia, deve ser considerado obra do acaso.

O acaso é pois a negação da finalidade e da intenção; consiste na coincidência imprevista de dois ou mais fenómenos cujas causas naturais não estão unidas por nenhuma relação de fim.

b) Daqui se segue que a característica do acaso, o que o distingue essencialmente da causalidade é a *inconstância* e a *irregularidade*. Assim, se no jogo dos dados eu tiro uma ou duas vezes um par de seis, depois de o ter anunciado sèriamente com antecedência, pode ser acaso; mas se esta coincidência se repete vinte, trinta, cem vezes a seguir, a constância do fenómeno exclui completamente a ideia de acaso, e todos dirão que os dados são falsos.

A ordem que reina no mundo é muito complicada e muito estável; os fenómenos governam-se por leis constantes, cujos efeitos se podem prever com exactidão; cada espécie animal, ainda a mais insignificante, compõe-se de um número imenso de indivíduos que apresentam até aos últimos pormenores a mesma estrutura, as mesmas relações invariáveis entre as suas diversas partes. Quem dirá que esta regularidade e constância admiráveis são simples efeitos do acaso, isto é, da inconstância e da irregularidade, e que esta ordem admirável só tem por origem a desordem? É a teoria de Epicuro.

2. Teoria de Epicuro.

a) Epicuro parte do suposto que a matéria existe desde toda a eternidade em forma de átomos em número infinito, movendo-se contìnuamente no vácuo e realizando desta maneira sucessivamente todas as combinações possíveis. A combinação de que resultou o mundo actual deve portanto ter-se produzido um dia, mecânicamente e por efeito do acaso. Como diz Lucrécio. «Nos séculos infinitos do passado, os átomos tentaram operar todas as combinações, e acabaram por chegar a produzir combinações duradoiras: daí provém a ordem actual do mundo».

Esta ordem que admiramos não é portanto *preconcebida*, mas *resultante*, porque é apenas uma ordem que triunfou, e triunfou porque estava determinado que triunfasse e que durasse. As combinações que antes se tinham produzido desaparaceram, porque, estando desordenadas e caóticas, não eram viáveis.

b) Esta hipótese, mais ou menos modificada, foi abraçada por alguns modernos sob o nome de *mecanismo materialista*.

Às vezes objectou-se contra esta teoria notando-se que era impossível que um poema como os Lusíadas por exemplo, pudesse ser o resultado de uma combinação fortuita das letras lançadas ao acaso. A esta objecção respondem que os Lusíadas não passam de uma certa quantidade de letras do alfabeto; e que supondo uma urna que contivesse todas essas letras, a combinação chamada *Lusíadas* que é possível, pois existe, se produziria necessàriamente alguma vez com tanto que se repetissem suficientemente as experiências.

3. Discussão desta hipótese.

Prescindamos dos absurdos inerentes à cosmogonia epicurista: os átomos em número infinito que vêm, não se sabe donde; um movimento sem motor, etc., para não falar do *clinâmen* imaginado conforme as necessidades da causa, isto é, da faculdade que têm os átomos de mudar espontâneamente a sua direcção primeira a fim de se poderem encontrar. Notemos sòmente:

a) Que não temos o direito de afirmar que todas as combinações possíveis devem necessáriamente produzir-se uma ou outra vez; pois que as combinações mais simples podem repetir-se indefinidamente com detrimento das mais complexas, que nunca se produzirão.

b) Outra dificuldade mais grave: o mundo actual é possível, dizem os mecanistas, porque, existe; o que às vezes se concede, como se fosse uma coisa muito natural, sem pensar na petição de princípio que se comete; trata-se precisamente de saber se este mundo é possível *sem a intervenção de uma causa inteligente*. Ora, se não se supõe uma inteligência ordenadora, devemos pôr de parte toda a possibilidade; porque a *essência* ou a *natureza* das coisas, isto é, a sua *possibilidade intrínseca* está fundada na essência divina inteligente.

c) Finalmente, como poderemos admitir que a vida e o pensamento tenham sido o resultado de uma combinação fortuita dos elementos materiais, ainda que esta se tenha renovado em número infinito de vezes? «Que maior absurdo, diz Montesquieu, que uma fatalidade cega, capaz de ter produzido seres inteligentes!» — De facto, toda a questão das causas finais se reduz a este dilema: ou foi a inteligência que fez o mundo material, ou o mundo material que fez a inteligência: não há meio termo.

SECÇÃO SEGUNDA. — PROVAS MORAIS

CAPÍTULO ÚNICO

TRÊS ARGUMENTOS MORAIS

As provas morais são assim chamadas, não por se contentarem com uma certeza aproximada, mas porque se deduzem da natureza moral do homem.

Reduzem-se a três: a prova *social* e histórica, que se funda na universalidade da crença em Deus; a prova *psicológica*, que se baseia nas aspirações da razão humana; e a prova pròpriamente *moral* deduzida da existência do dever.

ART. I. — **Prova do consenso universal**

É um facto: a humanidade no seu conjunto admite unânimemente a existência da divindade; ora esta unanimidade supõe a verdade do seu objecto: logo Deus existe.

Provemos estas duas premissas.

1. A primeira prova-se pela *História das religiões*. Com efeito, esta ciência tem feito tantos progressos que pode assentar com verdade estas conclusões: em toda a parte encontramos a ideia de Deus sem podermos verificar como ela se formou; esta fé num Ser Supremo é o fundamento da religião dos povos primitivos. A Escola evolucionista inglesa com Andrew Lary, a Escola etnológica católica com o P. Schmidt afirmam esta verdade. Todas as civilizações, todos os «ciclos culturais» dão testemunho deste facto. Mais recentemente, os *habitantes da Terra do Fogo* descobriram o seu segredo e confirmavam o que se conhecia de todos os povos africanos: Bantos, Hotentotes, Pigmeus e Autralianos. Este mesmo deísmo se encontra em *todas* as civilizações históricas: China antiga, Assíria e Babilónia, raças Semíticas, Fenícias, Egipcíacas e Indo-Europeias. Os congressos de Etnologia e de História das religiões recolhem cada ano factos novos e comprovativos. Se das massas passarmos ao escol intelectual, veremos, como afirma Elias de Cyon que todos os inventores das ciências positivistas adoravam a Deus. Um estudo feito sobre o século XIX época em que mais dominou a incredulidade entre as pessoas ilustradas, conclui: «para nos referirmos só aos grandes iniciadores da ciência, 4% eram ateus e 96% crentes (A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science)*.

2. Quanto à menor do argumento, devemos confessar que a constância e a perpetuidade de um testemunho de si não provam directamente a verdade da coisa atestada, mas sòmente a permanência na natureza humana de uma razão de crer nessa coisa. Procuremos, pois, essa razão a fim de lhe conhecermos o valor. Ora nós sustentamos que nenhuma das teorias modernas dá razão cabal do facto. Passemos em silêncio, por serem pouco científicas, as que recorrem ao engano e ao equívoco. As teorias evolucionistas julgam ver no facto religioso uma actividade ascensional e progressiva, que procede de formas vagas e primitivas. Mas as hipóteses que se fazem opõem-se às próprias teorias. Supõem que o culto religioso é evolução da *magia:* ora, a magia supõe já um culto religioso; — o *totemismo*, o respeito dos tabos, supondo que eram primitivos e universais, exigem prèviamente o sentimento de dependência essencial, que serve de ponto de partida a todas as provas morais; finalmente, o *animismo* e o *pré-animismo* só fazem

sentido enquanto revelam o sentimento profundo que o homem sempre teve da sua impotência, e o seu instinto de procurar a razão última das coisas (veja-se a p. 531).

Este é o verdadeiro valor do argumento tirado do consentimento universal; mostra-nos a alma humana eternamente a braços com os mesmos enigmas, o coração humano que procura compreender este dever que lhe é imposto e ao qual se não pode subtrair, o espírito humano que deseja apreender o que se encobre com as aparências, isto é, a última razão das coisas; deste modo chegamos às provas baseadas na contingência, na finalidade e na moralidade.

ART. II. — **Argumento das aspirações da alma humana**

Como já observámos ao demonstrar a imortalidade da alma, é facto constante a tendência do homem para o infinito com todas as forças da sua alma.

Ora, esta aspiração irresistível para um bem sem limites, *exige* uma *razão suficiente* que explique a sua existência. Este desejo profundo da nossa natureza, este amor de si, que é amor do Ser, e que nos é tão íntimo como nós mesmos, não é coisa vã. Como todos os outros dados reais, está submetido aos princípios de razão suficiente e de finalidade e por eles deve ser explicado.

A presença destas aspirações infinitas em nós, unida aos princípios de razão suficientes e de finalidade, vem reduzir-se, como a prova precedente, nos argumentos fundados na contigência e na finalidade, Notemos além disso, que esta é a raíz pela qual se fixam mais fàcilmente na alma humana os argumentos tradicionais; é o que dá a esta prova o cunho de originalidade e o valor que possui.

ART. III. — **Prova tirada da lei moral**

1. A obrigação moral é um facto . Resume-se em que eu não sou moralmente livre para cumprir ou não certo acto; e que, cumprindo-o, vou contra a minha natureza de ser racional, à qual não posso renunciar sem ao mesmo tempo renegar aquilo a que a minha natureza tende necessàriamente como a seu fim. Assim o bem moral, a ordem moral impõe-se-nos primeiramente dum modo necessário; só depois se apresenta a razão a comprovar o facto e a sancioná-lo.

2. Com efeito, no acto fundamental pelo qual o «eu» toma consciência de si próprio, apreende-se a si mesmo como orientado, necessàriamente e por sua natureza, para o seu aperfeiçoamento moral.

3. Apreendemo-nos, pois, a nós mesmos como submetidos a uma lei moral, que nos é imposta pela nossa vontade profunda e que nós não podemos abolir ou mudar. É um novo aspecto da nossa *contingência;* mas como se vê fàcilmente, esta contingência é de *ordem moral;* é dependência, *heteronomia* radical que *não se pode explicar* senão pela existência e influência duma vontade pessoal absoluta, legisladora moral, e simultâneamente causa primeira. O princípio de razão suficiente, que na ordem ontológica nos permite ascender do ser contingente ao ser necessário, obriga-nos aqui a remontar-nos da vontade essencialmente dependente à vontade absolutamente autónoma.

4. Este argumento, fundado no dever, é, com o argumento das causas finais, o que mais vivamente impressionou Kant, como ele mesmo declarou, apesar de não lhe ter dado o seu verdadeiro valor. *O céu estrelado por cima de nossas cabeças, a lei moral centro de nós mesmos são dois objectos que enchem a alma de admiração e respeito sempre renascentes* (1).

SECÇÃO TERCEIRA. — PROVAS A PRIORI

CAPÍTULO ÚNICO

DOIS ARGUMENTOS CHAMADOS METAFÍSICOS

As provas metafísicas são as que se pretendem tirar directamente das ideias de razão, sem nenhum recurso à experiência.

Distinguem-se ordinàriamente duas provas metafísicas: a prova ontológica pela *análise* da ideia de perfeito; e a prova cartesiana, pela *origem* da ideia de perfeito.

---

(1) Com este argumento moral relaciona-se o problema seguinte: Que diremos das almas que vivem de boa fé no *ateísmo?* — Primeiramente, é *um facto* que este caso se dá. Sirvam de testemunho as palavras do P. Mainange O. P. no prefácio à narração da conversão da Sr.ª Mink-Jullien: Apesar de ter nascido pagã, duma família completamente ateia, a sua primeira noção de Deus consistia em experimentar intensa pena de que Ele não existisse. Com o tempo, o seu estado de espírito condensa-se nesta fórmula desconsoladora: «Uma grande falta de Deus; a quase certeza de que Ele não existia: a vontade exclusiva e constantemente aplicada de só empregar a vida em se pronunciar definitivamente sobre este ponto em litígio». É claro que o socorro de Deus não faltará jamais a semelhantes almas, as quais hão-de finalmente encontrar o que procuram. Mas entretanto, qual *é* a sua situação moral a respeito da *obrigação?*

Podemos responder que sem dúvida a obrigação *perfeita*, isto é, perfeitamente justificada sob o ponto de vista metafísico e conhecida como tal, não existe para elas, uma vez que não crêem na existência da Vontade Suprema donde a obrigação emana; mas que o juízo absoluto da sua inteligência e a tendência natural e necessária da sua vontade em favor do bem e contra o mal pelo facto de lhes aparecer como uma indicação imperativa de que não podem dispor livremente, dão origem nessas almas ao sentimento de coacção moral absoluta, não idêntica, mas *análoga* ao sentimento da obrigação perfeita. Sobre esta obrigação categórica, bem que imperfeita, funda-se o argumento moral.

ART. I. — **Prova ontológica**

§ 1. — **Enunciado.** — Esta prova goza de celebridade na história da filosofia, pelas discussões a que deu origem. Esboçou-a S. Agostinho, porém foi S. Anselmo (1033-1109), que lhe deu a sua forma rigorosa.

1. S. Anselmo começa a sua obra *Proslogium, seu fides quaerens intellectum*, pelas palavras da Escritura: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus, disse o insensato no seu coração: Não há Deus* e empenha-se em provar que negar a existência de Deus é realmente verdadeira loucura, e contradição revoltante.

Todo o homem, diz ele, possui a ideia dum ser tão perfeito que não pode conceber outro melhor. Portanto este ser existe; é o ser perfeito, é Deus. De facto, se ele existisse apenas no nosso pensamento e não na realidade, eu poderia concebê-lo ainda *mais perfeito*, atribuindo-lhe a existência real; pois o que existe é evidentemente mais perfeito do que o que não existe. Ora, por hipótese, eu não posso concebê-lo mais perfeito; portanto não posso concebê-lo como não-existente, e cai-se numa contradição de termos negando a existência de Deus.

2. Descartes retomou por sua conta o argumento e propõe-no em forma directa: Deus, afirma ele, é o ser que possui todas as perfeições; ora a existência é perfeição; portanto Deus existe.

Com efeito, o ser contingente é, por definição, aquele que pode existir ou não existir; não contendo na sua ideia a noção de existência, esta só lhe pode ser atribuida em virtude dum juizo sintético. Pelo contrário, afirmar que Deus existe é enunciar um juízo analítico, porque uma vez que o ser necessário não pode deixar de ser, o atributo neste caso é da essência do sujeito; e é tão contraditório conceber Deus não-existente como conceber um triângulo cujos ângulos não fossem iguais a dois ângulos rectos, ou uma circunferência cujos pontos não equidistassem do centro.

3. Leibniz admite esta prova, mas diz que é necessario completá-la demonstrando primeiramente a possibilidade do ser absolutamente perfeito. Por isso propõe a fórmula seguinte: O ser, cuja essência exige a existência, existe, se é possível; ora Deus é o ser cuja essência exige a existência; portanto Deus, no caso de ser possível, existe.

Em seguida Leibniz procura provar a possibilidade do ser necessário, quer mostrando que, se ele fosse impossível, sê-lo-iam igualmente todos os seres contingentes, visto que lhe devem a existência, quer mostrando como o ser perfeito, por isso mesmo que é ser puro sem mescla de não-ser, não pode envolver nenhuma contradição.

§ 2. — **Crítica.** — O argumento ontológico é inteiramente *a priori*, sem nenhum elementos de observação: limita-se a analisar uma ideia e apoia-se ùnicamente no princípio de contradição. Nisso consiste a sua originalidade, e a sua fraqueza.

1. De facto tem sido alvo das mais divergentes apreciações: uns dizem que é rasgo de génio, outros simples paralogismo. Já no século XI, o monge Gaunilo, numa obra que espirituosamente intitula *Liber pro insipiente*, julgou refutar o argumento de S. Anselmo reduzindo-o ao absurdo, e procurou provar que da mesma maneira e com a mesma razão se poderia demonstrar a existência das *Ilhas Afortunadas*, isto é, das mais deliciosas ilhas que se possam conceber. S. Tomás e com ele os principais autores escolásticos vêem no argumento ontológico uma petição de princípio; Descartes, Leibniz e Fénelon julgam-no concludente. Kant regeita-o como puro sofisma: Hegel admira-o e defende-o contra Kant.

Hoje, todos convém geralmente que é argumento mais engenhoso do que sólido; no entanto, as refutações que dele se fazem são de valor muito desigual.

2. Alguns, com Gaunilo, supondo a *objectividade* ideal ou a *realidade essencial* e a *coerência interna* das noções de ser infinitamente perfeito e de existência necessária, assim argumentam: verificando que a ideia de perfeição absoluta inclui a ideia de existência, prova-o que seria absurdo *conceber* um ser absolutamente perfeito, sem o *conceber* existente, mas não se prova que este ser *exista realmente*, porque uma coisa é a existência simplesmente pensada, e outra coisa é a existência real.

A conclusão tem, pois, valor puramente lógico e formal, não valor ontológico e real; por outros termos, exprime a conformidade do pensamento consigo próprio, mas não a conformidade do pensamento com a realidade. O sofisma consite precisamente em concluir para a *realidade*, quando o ponto de partida é apenas uma abstracção.

3. Kant faz-lhe a mesma crítica. É evidente, diz ele, que a existência está contida na ideia de perfeito, mas como uma coisa pode estar contida numa ideia, isto é, dum modo abstracto, como simples representação intelectual e não na sua realidade concreta. É, pois, sofisma substituir na conclusão a existência real e concreta pela existência puramente ideal, que é a única contida nas premissas: exactamente como se disséssemos que a ideia de monte de oiro encerra oiro legítimo; ou como se «pretendêssemos suspender uma cadeia real dum gancho pintado na parede» (Taine).

4. Descartes, Leibniz e o próprio S. Anselmo reduziram ao nada, há muito, esta crítica. Na sua resposta a Gaunilo, S. Anselmo observa-lhe que, não estando contida na noção das Ilhas Afortunadas a existência *actual* necessária, podia-se admitir sem contra-

dição o conceito dessas ilhas sem daí se concluir a existência real das mesmas ilhas; tratando-se porém da noção de ser perfeito ou de ser necessário, o caminho que se deve seguir é outro: com efeito, é impossível admitir sem contradição o valor da *noção* de ser necessário e pretender ao mesmo tempo que o ser *necessário* pode permanecer no estado de simples *possível*. Se ele é possível, existe, argumentava com razão Leibniz.

Ora Gaunilo e os seus partidários admitem esta possibilidade; e portanto não podem rejeitar a consequência e negar a existência, a não ser que suponham, de acordo com Kant, que o nosso espírito obedece a leis puramente subjectivas e que as necessidades objectivas que se lhe impõem não lhe permitem concluir para a ordem das coisas em si.

5. A verdadeira refutação do argumento de S. Anselmo é a que Leibniz parecia insinuar: «o ser necessário existe, se é possível», mas em vez de continuar com Leibniz: «ora, é possível...», argumentaremos assim: ora a sua possibilidade não nos é dada com evidência puramente *a priori:* porque o conceito de ser é análogo e a análise, que dele posso fazer, não me revela os graus de perfeição que ele comporta; o conceito de necessário portanto poderia muito bem ser-lhe incompatível. Só a experiência, fornecendo-nos seres contingentes, me levará a afirmar, em virtude do princípio de razão suficiente, a existência dum ser necessário. Por este meio atingirei ao mesmo tempo a existência e a noção do ser perfeito: deste modo o ponto de partida do argumento de S. Anselmo será fundado, mas, ao mesmo tempo, tornar-se-á inútil.

§ 3. — Tentativa de Kant para destruir o argumento da contingência pela redução ao argumento ontológico.

1. Kant pretende que a prova da existência de Deus pela contingência, ou argumento cosmológico, se reduz afinal ao argumento ontológico. Por consequência, como todas as provas válidas não são mais do que formas diferentes do argumento da *contingência*, e como, por outro lado, o argumento ontológico encerra um paralogismo, segue-se que a existência de Deus não pode ser provada por nenhum argumento racional.

Eis o raciocínio de Kant:

«Se é verdadeira esta proposição: todo o ser absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ser soberanamente real (e nisto consiste o *nervo* da prova cosmológica)... eu (neste caso) posso converter simplesmente a proposição e dizer: todo o ser soberanamente real é necessário. Ora, como esta proposição é determinada *a priori* só pelos seus conceitos, necessàriamente o simples conceito do mais real dos seres exige a necessidade absoluta desse ser; é exactamente o que afirmava a prova ontológica e o que a prova cosmológica não queria admitir, apesar de fundar, neste ponto embora veladamente, as suas conclusões.»

2. É fácil descobrir o vício do raciocínio de Kant: por mais correcta que pareça sob o ponto de vista dialéctivo a conversão das fórmulas dos dois argumentos, o seu efeito é nulo para o fim proposto; pois a razão da esterilidade do argumento ontológico e da eficácia do argumento cosmológico, não consiste em que as suas fórmulas *abstractas* sejam irredutíveis, mas em que, no primeiro, os conceitos *de ser perfeito e de necessàriamente existente* não são conhecidos com certeza como intrìnsecamente coerentes e portanto objectivamente válidos no momento em que são submetidos à análise, ao passo que no segundo são conhecidos como tais.

É, pois, vã a tentativa de Kant; o seu único resultado consiste em nos mostrar mais uma vez que, ainda que o argumento ontológico é ineficaz para provar a existência real e concreta de Deus, contudo essa ineficácia provém de não incluir nas suas premissas uma noção exacta, cuja análise possamos confiadamente fazer,

ART. II. — **Prova pela origem da ideia de perfeito**

Este argumento, da autoria de Descartes, é o primeiro dos que este filósofo, ao sair da dúvida metódica, utiliza para demonstrar a existência de Deus.

§ 1. — **Enunciado.** — Eu duvido, diz Descartes; ora duvidar é imperfeição, porque é muito melhor chegar à certeza sem passar pelo estado da dúvida. Portanto sou ser imperfeito. Mas, a ideia de imperfeito supõe a ideia de perfeito de que é a negação; porque, em todas as coisas só se concebe a negação pela afirmação (a obscuridade pela luz, a morte pela vida, a ignorância pela ciência, etc).

Donde é que me veio então a ideia de perfeito? Não do nada porque o nada nada pode dar; não de mim mesmo que sou imperfeito; não dos outros seres que me rodeiam, porque são limitados como eu. Por outra parte, não a pude formar por combinação; pois, por mais que ajunte o finito ao finito, nunca chegarei ao infinito nem ao perfeito. Só resta, conclui Descartes, que esta ideia tenha sido introduzida em mim por um ser realmente perfeito, *como o artista põe a marca na sua obra.*

Portanto Deus existe.

§ 2. — **Discussão.** — A crítica deste argumento reduz-se a investigar em nós a origem da ideia de perfeito.

1. É certo que toda a ideia supõe o concurso do sujeito pensante e do objecto pensando, visto ser ao mesmo tempo acto do espírito e a representação do objecto. Mas daqui não se segue que toda a ideia tenha fora do espírito um objecto que lhe seja exactamente conforme; pois há ideias que são o produto duma combinação, duma abstracção ou duma idealização do espírito. Ora, diga o que disser Descartes, a ideia de perfeito pertence a esta categoria.

2. E em primeiro lugar, não é exacto que a ideia de perfeito preceda em nós a ideia de imperfeito; nós afirmamos, pelo contrário, que o imperfeito, tal qual nos é dado pela experiência, é o *primeiro*, não certamente em si, mas nas nossas ideias, e que, para saber se um ser é imperfeito, não é necessário compará-lo com o perfeito, mas ùnicamente com um ser menos imperfeito do que ele; portanto basta verificar que lhe falta uma só perfeição para termos a certeza de que as não possui todas.

Quanto à origem da ideia de perfeito, importa considerar duas coisas: a sua origem dialéctica e a sua origem psicológica profunda. A primeira obtém-se por meio da abstracção. Basta eliminar da ideia de imperfeito — considerada como primeira — o limite, conservando a noção positiva de ser nela contida, para obter a ideia de ser sem limite, isto é, de perfeito. Deste modo, o argumento cartesiano fica sem valor, uma vez que recorre — e sem razão — a uma intervenção directa de Deus para explicar em nós a presença dessa noção. A sua origem psicológica profunda provém do instinto do infinito, da vontade de ser que nos impele a ultrapassar, pelo pensamento e pelo desejo, todos os bens limitados. Este instinto profundo da nossa alma é exacta e ontològicamente a marca do artista na sua obra. Mas por esse meio chegamos de novo à prova «pelas aspirações da alma», que no seu lugar explicámos.

Concluamos que, por falta de se apoiarem em dados reais e concretos, que permitam concluir lògicamente a existência de um infinito que seja simultâneamente real e concreto, estas duas provas *a priori* não nos parecem dotadas de valor, ao menos por si mesmas; por este motivo só as aduzimos a título histórico.

CONCLUSÃO

1. Relanceando a vista sobre as provas concludentes da existência de Deus, verificamos:

a) Que todas são *a posteriori*, isto é, todas partem dum facto de observação: existência do ser contingente, existência do movimento e da ordem, nas provas *físicas;* existência da crença unânime, da tendência irresistível, da obrigação indeclinável, nas provas *morais;*

b) Que todas estribam no princípio de *razão suficiente;* porque se limitam a estabelecer que estes factos de ordens tão diversas não têm, nem podem ter razão de ser senão em Deus e por Deus.

2. Todavia, embora distintas, estas provas estão ìntimamente relacionadas entre si; completam-se umas às outras e cada uma delas revela-nos Deus sob um aspecto diferente.

Consideradas em si, as provas *físicas* levam à conclusão de que existe um Ser Superior, distinto do mundo, *causa eficiente, motriz e ordenadora* do universo visível.

Quanto a sabermos se este Ser tão poderoso e tão inteligente é na verdade *eterno*, *infinito*, *perfeito* e *absoluto*, como já dissemos, um simples complemento metafísico permite-nos afirmá-lo sem temor.

Será também um ser *moral?* Será o Deus *justo* e *bom*, em quem a humanidade espera? A prova *moral* suprime esta última incerteza.

3. No que respeita aos argumentos puramente *a priori*, tais como os expusemos na *Secção III*, repetimos que em si mesmos não encerram valor demonstrativo, visto que se não apoiam em nenhum facto real e concreto que premita deduzir a existência de um Deus realmente existente.

SEGUNDA PARTE

NATUREZA E ATRIBUTOS DE DEUS

CAPÍTULO I

OS ATRIBUTOS DIVINOS EM GERAL

Depois da questão da existência de Deus, surge lògicamente a questão da sua natureza. Deus existe; mas que é? quais são os seus atributos? E, antes de mais nada, poderemos conhecê-los?

§ 1. — A razão pode conhecer os atributos de Deus.

Segundo alguns filósofos, tudo quanto podemos afirmar de Deus, é a sua *existência;* não podendo a nossa razão limitada conceber senão o relativo e o finito, o infinito e o absoluto permanecem-lhe fatalmente *incognoscíveis.*

Podemos responder primeiramente que é impossível provar a natureza.

Além de que a mesma via da causalidade e da contigência que nos permitiu afirmar a necessidade de Deus, levar-nos-á ao caminho que conduz às suas perfeições; se é certo que todo o fenómeno supõe uma causa, e toda a causa segunda exige uma causa primeira, não é menos certo que a causa deve conter pelo menos tanta perfeição como o efeito; tanto mais que o ser necessário causa primeira, deve ser razão suficiente *total* do ser participado, e por conseguinte explicá-lo, não só como causa eficiente, mas também como causa exemplar última: causa das causas.

§ 2. — Método para determinar os atributos de Deus.

1. A razão não deve limitar-se a transplantar simplesmente para Deus todas as qualidades que a experiência lhe faz descobrir na criatura; o resultado seria um composto absurdo de atributos contraditórios, espírito e matéria ao mesmo tempo, simples e extenso, vivo e morto; é necessário que tenha também em conta a perfeição infinita do ser, cuja existência demonstrou, e que não atribua a este ser coisa que seja incompatível com a sua existência.

2. Portanto haverá dois processos a seguir na determinação dos atributos divinos: o processo de *eliminação (via remotionis*, segundo o termo dos escolásticos), pelo qual toda a imperfeição é excluída de Deus; e o processo de *transcendência (via eminentiae)*, pelo qual se atribui a Deus toda a perfeição da criatura, mas só depois de a ter elevado a um grau infinito.

Donde se segue que certas perfeições relativas da criatura, que supõem essencialmente limite ou mudança, tais como a extensão, a forma, o número, o movimento, etc., pelo facto de não serem susceptíveis de infinidade, devem ser simplesmente excluídas de Deus. Pelo contrário, os atributos em que o limite é meramente acidental, como a inteligência, a liberdade, a vida, e em geral, o ser, são susceptíveis de infinidade, porque em si e absolutamente são perfeições, e por conseguinte, devem ser afirmados de Deus sem limites nem restrição.

§ 3. — Verdadeira noção dos atributos de Deus.

1. Como a simplicidade absoluta não admite composição de nenhuma espécie, os atributos e os actos de Deus identificam-se absolutamente com a sua essência para formarem com ela uma só e infinita perfeição. Deus, *acto puro*, é tudo o que tem, e de um modo infinito. Deus é Inteligência, Poder, Bondade infinitas.

2. Mas, para determinar a natureza de Deus, somos obrigados a remontar-nos das perfeições criadas, contingentes e diversas; e como já vimos, estas devem encontrar-se necessàriamente em Deus num grau eminente e infinito. Como havemos de conciliar esta diversidade necessária e esta absoluta simplicidade?

3. A distinção que estabelecemos entre os diferentes atributos divinos, não é na realidade mais do que uma distinção de razão, fundada na perfeição infinita de Deus equivalente a toda a perfeição, e exigida pela imperfeição da nossa inteligência que não podendo conhecer num só acto totalmente a natureza divina como é em si mesma, vê-se obrigada a considerá-la sucessivamente sob aspectos diversos, para dela formar uma ideia mais perfeita.

4. Mas, para que estes diferentes atributos, legìtimamente diferenciados pela razão humana, guardem por uma parte um conteúdo objectivo real e nos digam alguma coisa de Deus, e por outra parte, sejam compatíveis com a infinita simplicidade divina e não se excluam uns aos outros, é preciso aplicar uma noção que explicámos na Ontologia: a inteligência, a bondade, as diversas perfeições, que afirmamos de Deus, são aplicadas por via de *analogia;* aplicado à criatura e a Deus o conceito que as representa é ao mesmo tempo uno e diverso: *uno*, porque conserva todo o seu conteúdo positivo: *diverso*, porque se adapta diferentemente a cada um dos seus objectos.

CAPÍTULO II

ATRIBUTOS METAFÍSICOS

Os atributos metafísicos são os que pertencem a Deus enquanto Ser absoluto. São: a *simplicidade*, a *infinidade*, a *unidade*, a *imutabilidade*, a *eternidade*, e a *imensidade*. Deduzem-se *a priori* da *necessidade* de Deus.

§ 1. — Simplicidade de Deus.

A simplicidade consiste na ausência de *composição*. Deus é *metafìsicamente* simples, porque é o Ser necessário.

A simplicidade *metafísica* é absoluta e exclui toda a composição. O Ser necessário deve possuí-la. Com efeito, tudo o que Ele é confunde-se pura e simplesmente com a *única* perfeiçāc da *existência;* de outra forma poderíamos com verdade conceber uma das suas perfeições como distinta da existência, podendo não existir, e por conseguinte, como não *necessária*. Portanto em Deus há uma só *nota* real; a existência. É a simplicidade absoluta. Esta simplicidade metafísica, como é fácil de ver, exige e postula todas as demais.

Daqui se conclui que, sendo a matéria essencialmente composta, um corpo absolutamente simples é noção contraditória, e portanto Deus é necessàriamente *espírito*.

§ 2. — Infinidade de Deus.

1. Da necessidade e simplicidade de Deus deduz-se que existe e que é a pura perfeição de existir. Por consequência possui esta perfeição em toda a sua *plenitude*, porque todo o limite desta perfeição essencialmente *qualitativa* deveria ser concedida não só como puro *limite negativo*, mas como um *modo de ser*. Ora este modo de ser, que neste caso não se confundiria *metafìsicamente* com a existência, destruiria a simplicidade e a necessidade de Deus. Deus é pois infinito, quer dizer, possui a plenitude do ser.

2. Muitas vezes contentamo-nos com esta *concepção* e com esta prova da infinidade divina. Contudo falta saber se esta plenitude do ser é verdadeiramente infinita.

Evidentemente que o é no sentido de que nada do que é positivamente possível e concebível lhe é estranho. Mas será essa a verdadeira e perfeita noção da infinidade? Alguns dos mais conspícuos filósofos põem-no em dúvida. Segundo Duns Escoto, o infinito não é só a plenitude do ser, mas plenitude tal, que a sua intensidade não pode ser igualada por nenhum aumento de intensidade de qualquer perfeição finita. Ora, esta perfeição será porventura compatível com a noção de ser? A imperfeição dos nossos conceitos não no-lo permite saber a *priori* com certeza. Sem dúvida, não vemos nenhuma incompatibilidade, mas também não vemos positivamente que a não possa haver. Parece-nos pois conveniente, de acordo com o mesmo autor, completar a prova puramente *a priori* com um argumento psicológico.

3. A nossa *inteligência* tem tendência natural para ultrapassar toda a perfeição finita e para estabelecer a perfeição estritamente infinita, e a nossa vontade tende naturalmente para a posse dum bem superior a todo o bem finito. Ora, no ponto em que nos encontramos, isto é, depois de termos provado a existência de um Deus que possui todas as perfeições possíveis, não se pode admitir que a tendência ingénita das mais nobres faculdades humanas, a que regula o procedimento do homem e constitui o fundamento da sua natureza, seja absurda e destituída de objecto. A perfeição infinita não é, pois, uma quimera; pelo contrário, é positivamente concebível e, por consequência, o ser que possui toda a perfeição verdadeira, também a deve possuir: Deus é infinito.

§ 3. — Unidade de Deus.

A unidade ou melhor a *unicidade* é o atributo em virtude do qual não existe nem pode existir senão um só Deus.

Os seres finitos são vários ou pelo menos multiplicáveis indefinidamente como outros tantos indivíduos da mesma espécie; Deus, pelo contrário, é necessário e absolutamente *único*. Com efeito, o ser infinito é aquele que não depende de nenhum outro e do qual tudo depende. Ora, se houvesse dois seres infinitos, ou o primeiro dependeria do segundo, e não seria infinito; ou não dependeria, e nesse caso o segundo não seria Deus, visto que não teria todos os seres debaixo da sua dependência.

§ 4. — Imutabilidade de Deus.

A imutabilidade é a perfeição pela qual Deus permanece necessàriamente idêntico a si mesmo sem mudança nem variação alguma. Com efeito, como nota Platão *(Republ., II)*, todas as mudanças têm por fim ganhos ou perdas; por outras palavras, todas as mudanças constituem progresso ou decadência. Ora, o Ser infinito que possui necessàriamente toda a perfeição em grau infinito, é por isso mesmo incapaz de progresso ou de retrocesso, de adquirir o que não tem ou de perder o que tem; é, pois, necessàriamente imutável, *imóvel*, como se exprime Aristóteles.

§ 5. — Eternidade de Deus.

A eternidade é a posse plena e simultânea da vida, sem princípio nem fim: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, como a definiu Boécio.

a) Que Deus não tenha princípio nem fim, deduz-se da sua *necessidade* e também da sua *infinidade;* porque o Ser necessário, não podendo deixar de existir, por isso mesmo existiu sempre e sempre há-de existir. Por outra parte, o ser infinito exclui necessàriamente todo o limite, de qualquer natureza e ordem que seja.

b) A duração *sucessiva e variável*, além de ser incompatível com a necessidade do Ser divino, repugna evidentemente à perfeição e imutabilidade absolutas de Deus. Com efeito, é grande imperfeição para um ser deixar de fruir do seu passado, não poder dispor do seu futuro, e ver a própria existência escapar-lhe, por assim dizer, gota a gota, sem conseguir detê-la; por outro lado, a duração sucessiva só é possível por meio da variação que é excluída pela imutabilidade divina.

Portanto Deus é necessàriamente eterno. Rigorosamente falando, não se pode dizer que Ele foi ou será, mas ùnicamente que é; entretanto este presente imóvel e indivisível corresponde e equivale a todos os tempos passados, presentes ou futuros, reais ou simplesmente possíveis, sem ser absorvido por nenhum.

§ 6. — Imensidade de Deus.

A imensidade é a perfeição infinita pela qual Deus, sem ser extenso, nem ocupar nenhum espaço, pois é absolutamente simples, preenche todos os espaços pela sua presença, pela sua omnipotência ou pela sua acção efectiva.

A imensidade prova-se pelos mesmos argumentos que a eternidade; porque Deus é independente do espaço, como o é do tempo.

Portanto, diz Fénelon «quando nos referimos a Deus, não devemos perguntar onde e quando está, porque são limites; ele é, eis toda a sua essência. Mas, assim como no seu presente eterno e imóvel Deus abarca todos os tempos reais ou possíveis, assim na sua absoluta simplicidade, coexiste a todos os espaços reais e imaginários.

CAPÍTULO III

ATRIBUTOS MORAIS

Os atributos metafísicos limitam-se a dar-nos a conhecer a Deus como ser e substância absolutos. Os atributos morais revelam-no como pessoa moral, dotada de inteligência, de liberdade e de bondade. Para os provarmos devemos necessàriamente partir do homem, único ser moral que nós conhecemos.

Os atributos morais reduzem-se a três, e correspondem às nossas três faculdades:

A *inteligência* perfeita, que compreende a *omnisciência* e a *sabedoria* infinita;

O *amor perfeito*, que compreende a *bondade*, a *santidade*, a *justiça* e a *felicidade* absolutas;

A *actividade* perfeita, que compreende a *liberdade infinita* e a *omnipotência*.

§ 1. — Inteligência e sabedoria de Deus.

1. O homem possui inteligência: portanto Deus, que lha outorgou, também a possui necessàriamente.

Todavia a inteligência humana é limitada no seu *objecto:* conhece poucos seres, está sujeita ao erro, à ignorância, à dúvida, ao esquecimento. É limitada no *modo de operação:* procede sucessivamente, por abstracção, valendo-se do raciocínio.

Ora todas estas imperfeições são incompatíveis com a infinidade divina. Para formarmos uma ideia de inteligência que a Deus convenha, é pois necessário afastar dela toda a imperfeição *(via remotionis)*, e elevar a um grau infinito o que restar de perfeição pura *(via eminentiae)*.

2. Portanto Deus é infinitamente inteligente, omnisciente; possui a intuição imediata e sempre actual de toda a verdade; sabe não só o que é, o que foi, o que será, mas ainda tudo o que é possível; mais ainda, conhece o que poderia suceder em determinada hipótese. É a mesma verdade: *Deus veritas est.*

Daqui infere-se que Deus é infinitamente sábio, pois a perfeição da inteligência compreende a *sabedoria* absoluta, que consiste em se propor sempre um fim digno de si e procurá-lo pelo emprego dos meios mais eficazes.

§ 2. — Amor e vontade de Deus.

1. O amor é o movimento da vontade para o bem conhecido; portanto é perfeição; e Deus, que o introduziu no coração do homem, não pode deixar de o possuir.

Mas o amor humano é imperfeito; extravia-se frequentemente e, ainda quando se mantém dentro da ordem, nem sempre atinge o seu objecto, ou, se o atinge, nunca se une a ele ecompletamente; por isso aparece sempre mais ou menos mesclado de temor e de esperança, de ilusão e de decepção: tal a origem do sofrimento. Eliminemos todos estes defeitos; ajuntemos todas as perfeições concebíveis em grau infinito, e teremos uma ideia do amor que convém a Deus.

2. Deus é portanto o amor perfeito, incapaz de se esfriar ou de se obcecar jamais: ama as coisas pelo que valem, e as pessoas em proporção dos méritos; por isso primeiramente ama-se a si mesmo, e tudo o mais por amor de si, segundo o grau de perfeição que lhes comunica.

Tendo a posse plena e estável do seu objecto adequado, que é ele próprio, Deus é infinitamente *feliz*. Possui a *santidade* absoluta, que, em última análise, é a ordem no amor; a *bondade* perfeita, que consiste em difundir-se, em comunicar-se, em tornar-nos felizes: *Bonum diffusivum sui*, diziam os antigos.

§ 3. — Omnipotência e liberdade de Deus.

1. O homem é activo, dotado de força e energia; portanto em virtude do princípio de causalidade, Deus possui igualmente estes atributos. Em nós porém a força é limitada, a actividade é dependente, misturada de passividade sujeita à lei do esforço e do sofrimento: outras tantas imperfeições que não têm lugar em Deus.

A actividade divina está livre de todas as peias, isenta de toda a passividade. Basta que Ele queira para realizar o seu intento: *dixit et facta sunt;* opera com plena independência, sem matéria preexistente; pode tudo o que não encerra contradição e, como a contradição em última instância é a negação do ser, segue-se que Deus é plena e absolutamente *omnipotente*.

2. O homem possui a liberdade: ora determinar-se a si próprio é grande perfeição: portanto Deus é livre.

Mas a nossa liberdade é imperfeita: pode extraviar-se e querer o mal; hesita e delibera: outras tantas imperfeições incompatíveis com a essência divina. Portanto Deus é plena e perfeitamente livre, sem restrição nem abusos possíveis.

A conclusão lógica dos capítulos precedentes devia ser uma definição que resumisse os resultados a que chegámos no que respeita à natureza de Deus; mas em rigor Deus não comporta uma definição adequada.

— Todavia, embora Deus seja essencialmente indefinível, podemos designá-Lo suficientemente e distingui-Lo dos restantes seres e dar-Lhe o qualitativo de *ser necessário e absoluto*, de *causa primeira* de tudo quanto existe.

Se se quiser estreitar mais de perto a essência divina e exprimi-la por uma palavra que compreenda tudo, diremos absolutamente que ela é, pois deste modo afirmamos que ela é o *ser* sem mescla de *não-ser*, isto é, a perfeição infinita, o *acto puro*, na frase de Aristóteles. É a definição sublime que Deus dá de si próprio na Sagrada Escritura, quando diz: *Ego sum qui sum:* Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.

TERCEIRA PARTE

RELAÇÕES DO MUNDO COM DEUS

Depois de provada a existência de Ser infinito, falta agora explicar as suas relações com o mundo finito. Importa evitar dois escolhos: o de afirmar que o mundo finito é independente do infinito, o que vai contra a infinidade divina: é a teoria *dualista;* e o de integrar o mundo finito *no* Ser infinito, em cuja hipótese o mundo seria simples maneira de ser do infinito: é o *monismo* panteísta.

Entre estes dois extremos colocamos a doutrina da *criação.* Embora não afaste todo o mistério, pelo menos evita a contradição. A doutrina da *criação* afirma que o mundo foi tirado do nada por Deus; que Deus, sem nada perder da sua infinita perfeição, deu o ser ao mundo que não existia.

Provemos em primeiro lugar o facto da criação; a crítica do dualismo e do panteísmo constituirá a contraprova da nossa demonstração.

CAPÍTULO I

A CRIAÇÃO

Criar é *tirar uma coisa do nada*, é produzir sem o concurso de matéria preexistente: *ex nihilo sui et subjecti*, diz a Escola; por outros termos, é fazer passar a substância do não-ser absoluto ao ser.

Só Deus pode criar: porque, sendo, por assim dizer, infinita a distância do não-ser ao ser, só um poder infinito pode vencê-la. A acção da criatura limita-se, quando muito, a modificar mais ou menos as substâncias preexistentes.

ART. I. — **Demonstração da criação**

Pelo facto de só Deus existir desde toda a eternidade, duas hipóteses são possíveis: ou formou o mundo duma parte da sua substância, ou o tirou do nada: ora, sendo Deus, infinito, puramente espiritual, absolutamente simples, não pôde formar da sua substância o mundo finito, material essencialmente composto; portanto tirou-o necessàriamente do nada, isto é, criou-o. Deste modo a hipótese da criação fica provada o melhor que se poderia desejar, a saber, pela impossibilidade absoluta de conceber outra hipótese.

ART. II. — **Objecções**

1. Mas objectar-se-á com o axioma: *Ex nihilo nihil fit*, do nada nada se faz. Com efeito, o nada não contém o ser e, por outra parte, dar o ser ao nada é pura contradição. Portanto a ideia de criação é em si ininteligível, e verdadeiro contra-senso. — Sem dúvida o começo absoluto repugna, e nada é possível senão por meio dum ser real que em si contenha a razão desse começo.

Desde toda a eternidade porém existia Deus, a causa primeira; portanto quando asseveramos que o mundo foi feito do nada:

a) Não pretendemos dizer que tenha saído do nada como do seu princípio, ou que tenha sido feito *pelo* nada, como se o nada fosse a sua causa;

b) Não pretendemos também que o mundo tenha sido feito *com* o nada, isto é, que Deus se tenha servido da nada como de matéria preexistente para com ela dar forma ao mundo, porquanto nem o próprio Deus pode fazer que o nada seja alguma coisa.

c) Afirmamos sòmente que Deus, existindo desde toda a eternidade, fez, por meio dum acto da sua vontade livre e omnipotente, que o mundo, que até então não existia, começasse a existir. Como observa S. Tomás: *Ex nihilo mundus factus est, id est post nihilum; sicut post mane fit meridies. O mundo foi feito do nada, isto é, depois do nada; assim como depois da manhã se faz o meio-dia.*

2. Quanto ao princípio das ciências físicas: *nada se perde e nada se cria*, não tem aplicação alguma nesta questão; porque estas ciências estudam as leis da matéria depois de criada, e nada dizem nem podem saber da origem primeira da matéria. Este ponto de metafísica excede absolutamente a competência das ciências físicas.

3. Objecta-se por fim que a criação introduz sucessão e mudança em Deus. Dizem os adversários que, se o mundo existe *depois* de não ter existido, teríamos de supor que o próprio Deus em certo momento da sua duração praticou um acto que não tinha praticado ainda, em virtude do qual se *tornou criador:* ora isto é mudança muito real.

— A objecção baseia-se no falso suposto de atribuir a Deus uma relação de sucessão que só existe no ser criado. O acto criador é tão eterno como Deus: desde toda a eternidade Deus cria, mas este acto só surtiu no momento decretado por Deus.

CAPÍTULO II

O DUALISMO

§ 1. — **Exposição.** — O dualismo admite a coexistência de dois princípios, um princípio de perfeição e um princípio de imperfeição, ambos eternos e necessários, concorrendo cada um por sua parte para a formação do mundo.

Estes dois princípios são ora a *matéria* e o *espírito*, ora o *bem* e o *mal;* daí duas espécies de dualismo.

1. O dualismo dos antigos filósofos gregos, Platão, Aristóteles, e antes deles Anaxágoras, admite a *matéria* incriada e caótica (ὕλη), e o espírito ordenador (νοῦς)) o mundo actual (κόσμος) tem a sua origem na fusão desta matéria e deste espírito. *Deus*, diz Platão, *ao ver que todas as coisas visíveis não estavam em repoiso*, *mas que se agitavam em movimento desordenado*, *tomou-as do seio da desordem e submeteu-as à ordem*, *pensando que isso seria preferível.* (Timeu).

2. O dualismo *maniqueu* foi renovado por Zoroastro (século VI antes de Cristo). Segundo este sistema os dois princípios coeternos são opostos e directamente contrários: duma parte um princípio infinitamente *bom*, fonte de todo o bem; e da outra parte um princípio infinitamente mau, origem de todo o mal.

Pouco a pouco esta concepção fundiu-se com a dos antigos gregos. Assim, vemos que os maniqueus identificaram o bem com o espírito e o mal com a matéria. Tudo o que é matéria procede do princípio mau e tende para o mal; tudo o que é espírito procede do princípio bom e tende para o bem.

§ 2. — **Refutação.** — Segundo o dualismo, é impossível admitir que o perfeito tenha produzido uma obra imperfeita.

— Respondemos que é muito mais impossível admitir que o ser perfeito tivesse produzido obra perfeita, infinita. A primeira hipótese pode ser misteriosa; a segunda é evidentemente absurda, porque o infinito ou é *uno* ou não existe.

Não admira que tal sistema só tenha desde há muito interesse puramente histórico. Não ousamos afirmar o mesmo do panteísmo, o qual ainda hoje seduz muitos espíritos.

CAPÍTULO III

O PANTEÍSMO

ART. I. — **Exposição do sistema**

1. O panteísmo é a *teoria que afirma a identidade substancial de Deus e do mundo.* Raciocina da maneira seguinte: o infinito ou é tudo ou nem sequer existe; porque se existisse alguma coisa fora dele, o infinito seria capaz de aumento. Portanto tudo é Deus (πᾶν Θεός): Deus e o mundo são uma só e a mesma substância considerada sob aspectos diversos.

2. O panteísmo aparece na história da filosofia sob duas formas distintas;

a) O panteísmo *naturalista*, que absorve o infinito no finito, Deus no mundo, e tende assim ao materialismo e ao ateísmo.

b) O panteísmo *idealista* que absorve o finito no infinito, o mundo em Deus, e leva ao puro fenomenismo.

Com efeito, nesta quimérica tentativa de identificar os contraditórios, ao panteísmo encontra-se sempre na alternativa de se contentar com um Deus abstracto, admitindo sòmente o mundo como real, ou de reduzir a nada a existência das coisas visíveis, a fim de concentrar toda a existência efectiva em Deus. *Ateísmo* ou *acomismo*, eis a alternativa.

§ 1. — **O panteísmo naturalista.**

1. Neste sistema a verdadeira realidade é o mundo; Deus não é mais que uma força inerente à natureza, a alma do mundo, uma espécie de razão seminal que, desenvolvendo-se, dá origem a todos os seres. Assim se expressava a escola da Jónia com Heráclito, e mais tarde Zenão com a escola estóica.

2. Entre os modernos Schelling (1775-1854), sustenta doutrina análoga. Segundo ele, o absoluto é uma espécie de germe que se vai desenvolvendo em formas cada vez mais perfeitas; é ele que dormita na planta, que sonha no animal, até despertar e tomar inteira consciência de si próprio no homem, para progredir por meio dele e com ele em direcção a um ideal sempre intentado e nunca atingido. — É fácil reconhecer nesta doutrina a ideia dominante do evolucionismo contemporâneo.

3. Do mesmo modo Renan, Vacherot e outros vêem no mundo a realidade de Deus, e Deus segundo eles não é mais que a ideia, o ideal do mundo.

«O real, diz Vacherot, conhece-se; o ideal concebe-se; portanto, se suprimirmos o homem, Deus deixa de existir; porque, não havendo humanidade não haverá pensamento, nem ideal, nem Deus».

§ 2. — O pensamento idealista.

1. Segundo ele, a verdadeira realidade, a substância real é Deus; o mundo é a aparência fugitiva, o fenómeno. Assim o ensinava Parménides e a escola de Eleia, bem como a escola neo-platónica de Alexandria.

2. Entre os modernos Espinoza (1632-1677), defende a mesma doutrina. Segundo este filósofo, Deus é a realidade do universo, o substracto dos dois atributos fundamentais, *extensão* e *pensamento;* os indivíduos passageiros e variáveis, de que se compõe o mundo, são apenas *modos* fugazes de Deus. Além de que, afirma Espinoza, não se pode conceber separadamente Deus e o mundo, assim como não se concebe a causa sem o efeito: Deus é o mundo na sua substância e nos seus atributos; o mundo é Deus completamente manifestado pelos seus modos finitos e transitórios.

3. Mais recentemente Hegel (1754-1831), admite, como Schelling, o processo necessário e eterno do *absoluto*, que não é mais que o *devir* indefinidamente progressivo e fecundo. No entanto o *absoluto* e o *devir* distinguem-se, porque este procede, não do absoluto, mas da *ideia*, na qual Hegel vê o princípio do ser concreto. Segundo este filósofo, tudo parte do *eu* que se cria pelo facto de se estabelecer, e pela mesma acção cria o não-eu; pois o eu não existe, e só se compreende e se afirma na sua relação com o não-eu.

O eu *estabelece-se*, eis a *tese;* mas ao mesmo tempo *opõe-se* ao não-eu, eis a antítese; e pelo mesmo processo *identifica-se* com ele, eis a *síntese*. Estas são as três fases sucessivas que todo o ser deve atravessar para chegar à existência. Cada síntese converte-se por sua vez no ponto de partida dum novo progresso, pondo-se como uma tese nova, que, destruída pela sua síntese, se realiza numa síntese superior, identificando-se com o seu contrário, e assim por diante indefinidamente; porque a lei dos contrários é a lei das coisas e do pensamento.

— Tais são as principais variedades do panteísmo; mas, qualquer que seja a forma que revistam, todas têm por consequência necessária despojar Deus, dos atributos morais que constituem a pessoa, para só verem Nele uma entidade metafísica sem consciência nem vontade. No panteísmo naturalista Deus é puramente força inerente à natureza, menos ainda, um ideal de que o mundo é a realidade; no panteísmo idealista é o ser universal, de que os outros seres, são apenas modos.

ART. II. — Refutação

Como todos os sistemas panteístas consistem essencialmente em afirmar a identidade substancial de Deus e do mundo, para os refutarmos servem os mesmos argumentos. Exporemos três, baseados respectivamente na metafísica, na psicologia e na moral.

§ 1. — Argumento metafísico.

O panteísmo, ao proclamar a identidade substancial de Deus e do mundo, afirma que a mesma substância é ao mesmo tempo finita e infinita, contingente e necessária, variável e imutável, transitória e eterna, etc., o que é o cúmulo da contradição. Com efeito, o panteísmo, qualquer que seja, é obrigado a afirmar simultâneamente de Deus duas coisas: que é o Ser perfeito *«ens a se et necessarium»;* e um *devir* perpétuo, isto é, essencialmente uma *evolução subsistente*. Ora estas duas noções excluem-se. Quem diz Ser infinito, diz Acto puro, isto é, ser perfeito, que possui tudo o que é, desde toda a eternidade: necessàriamente imutável. Quem diz evolução, diz indeterminação, mudança, *devir*. Ora esta indeterminação deve ser, por si só, razão suficiente da determinação que sem cessar adquire: este *devir* deve explicar o ser em que ele próprio se converte. Mas neste caso: ou esta evolução nada nos traz de novo, nada produz, nada muda, visto que é evolução do imóvel imutável, e então nega-se a si própria; ou é fecunda e produz o ser novo, o que, por hipótese, é contraditório.

§ 2. — Argumento psicológico e moral.

É impossível afirmar a unidade absoluta das substâncias, sem suprimir toda a distinção real entre o eu e o não-eu. Sem isso, deixa de haver personalidade: cada homem é simplesmente forma particular e efémera da vida universal; deixa de haver liberdade e responsabilidade, porque, desaparecendo o *eu*, como podem existir actos *meus* dos quais eu seja responsável?

Ora todas estas consequências estão em oposição flagrante com o mais formal testemunho da consciência, a qual proclama com toda a evidência a distinção substancial do eu e do não-eu, e me atesta irrefragàvelmente que sou um indivíduo completo em si mesmo, que se possui e que não faz parte dum todo superior.

Portanto podemos concluir que o panteísmo contradiz não menos a consciência que a razão, e que a multiplicidade das consciências individuais é tão incompatível com a unidade de substância como a oposição dos atributos verificados nos diferentes seres.

ART. III. — **Objecções panteístas**

§ 1. — **Objecção fundada na ideia de infinito.**

Deus é infinito, dizem os panteístas; ora o infinito só pode existir com a condição de ser todas as coisas; de outra forma seria limitado e susceptível de aumento, o que é contraditório. Por consequência fora de Deus nada existe, e os seres particulares são apenas modalidades da substância divina. Assim raciocinam Hegel, Strauss e Vacherot, depois dos Eleáticos.

— É necessário não confundir a *infinidade* de Deus com a *universalidade* das coisas (1). O finito pode permanecer distinto do infinito e o mundo separado de Deus com estas três condições: que Deus possua todas as perfeições do mundo em grau infinito; que todas as perfeições que o mundo possui as tenha recebido de Deus; e finalmente, que Deus lhe tenha comunicado essas mesmas perfeições sem nada ter perdido de si mesmo.

Ora, estas três condições verificam-se rigorosamente tanto no mundo como em Deus.

§ 2. — **Objecções baseadas na oposição aparente entre o infinito e o real.**

1. *Qualquer determinação*, diz Espinoza, *é necessàriamente limitação;* porque não se pode afirmar de um ser que é isto ou aquilo sem se afirmar por isso mesmo que não possui o atributo contrário. O ser infinito é portanto essencialmente indeterminado. Por outra parte, um ser é real e concreto quando é determinado, isto é, quando possui certos atributos que lhe dão esta ou aquela maneira de ser e o distinguem dos outros seres. O infinito real é, pois, noção contraditória.

E com mais forte razão ainda, não se pode conceber um infinito *pessoal*. Com efeito, a personalidade supõe um *eu* que se afirma e se opõe ao não-eu. Ora o infinito a nada se opõe. Portanto a personalidade absoluta seria contra-senso.

— Esta objecção funda-se num equívoco. A palavra *determinação* pode significar duas coisas opostas.

a) Significa em primeiro lugar um limite, e neste sentido completamente negativo Deus é necessàriamente *indeterminado*, ou antes *interminável*, porque sendo infinito jamais poderá ser circunscrito por limite algum.

---

(1) Pode-se dizer que a infinidade de Deus é *intensa* e não *extensiva;* isto é, Deus quanto à compreensão é todo o ser *(totum ens, summum ens)*, mas não quanto à *extensão (omnes ens)*. Deus encerra em si mesmo não todos os seres, mas todos os graus possíveis do ser participado, do mesmo modo que o mais contém o menos.

a) A palavra *determinação* toma-se também em sentido muito positivo e significa perfeição. Neste sentido Deus é o mais *determinado* e, por conseguinte, o mais real e concreto de todos os seres, precisamente porque possui em grau absoluto todas as perfeições. Quanto ao argumento tirado da personalidade, já dele nos servimos para provar a distinção substancial entre a pessoa *Deus* e as pessoas humanas. Mas esta oposição entre a personalidade infinita e as pessoas *finitas* não fornece argumento algum contra a infinidade divina, visto que Deus não é, como vimos noutra parte, a *soma* dos seres reais.

2. Mas poder-se-á dizer que qualquer determinação supõe a negação da infinidade divina, pois qualquer afirmação supõe a negação do seu contrário.

— Esta objecção não tem valor quando se trata de Deus, porque afirmando que é infinito apenas excluímos dele o não-ser.

Conclui-se desta discussão que devemos cuidadosamente distinguir o *ser puro* no sentido de Hegel, do *acto puro* no sentido de Aristóteles. De facto, estas duas noções representam precisamente os dois polos extremos da realidade. O ser puro de Hegel é concebido sem nenhuma determinação: é ideia das mais abstractas e, além disso, ideia inconcebível, visto estar, por definição, vazia de qualquer conteúdo positivo. Neste sentido a ideia do ser identifica-se com a do nada. Pelo contrário o ser puro, ou acto puro, na segunda acepção é o ser concebido em toda a sua plenitude; e como tal, é a mais rica, a mais concreta e a mais determinada de todas as realidades.

As relações entre o mundo e Deus não se limitam à criação. Depois de ter criado o mundo, Deus conserva-o e governa-o por meio de leis sapientíssimas. Por outras palavras, Deus não é sòmente Criador, mas também *Providência.*

CAPÍTULO IV

A PROVIDÊNCIA

A Providência pode definir-se: *a acção constante que Deus exerce sobre as criaturas para as conservar e dirigir por meio da sua sabedoria e bondade ao seu fim, segundo a ordem que estabeleceu pela criação.* Passemos agora a expor e demonstrar sucessivamente a *conservação* e o *governo* de Deus no mundo.

ART. I. — **Conservação**

§ 1. — **Demonstração.** — 1. A conservação do mundo pode deduzir-se primeiramente da natureza e dos atributos de Deus. Com efeito, Deus é o ser absoluto, do qual tudo depende sob todos os pontos de vista. Ora, se o mundo uma vez criado pudesse continuar a existir sem o concurso positivo de Deus, sob este respeito seria independente.

2. A conservação deduz-se ainda da natureza do mundo.

Como as partes do tempo são entre si independentes e o instante que precede não pode ser a razão suficiente do seguinte, segue-se que o ser contingente pode a cada momento deixar de existir. A sua persistência no ser exige, pois, o influxo positivo da mesma causalidade que lhe deu a existência. Como diz S. Tomás, *Deus não conserva de outra maneira as coisas no ser que lhes deu, senão continuando a dar-lho sempre*. A conservação é portanto, como diz Descartes, *uma criação continuada... de sorte que, se Deus negasse o seu concurso às criaturas, todos os seres por Ele criados, de súbito voltariam ao nada* (Carta 62).

§ 2. — **A conservação é a criação continuada.** Resta determinar o que deve entender-se por *criação continuada*.

1. Malebranche concebe a criação continuada como se Deus deixasse a cada instante recair a criatura no nada, a fim de a tirar de novo do mesmo nada por meio de uma criação *continuadamente renovada*.

— Semelhante hipótese leva à supressão de toda a actividade e causalidade criadas, bem como a fazer de Deus a causa única de tudo quanto sucede no mundo, e por consequência, a torná-lo responsável do mal moral. Numa palavra é o *ocasionalismo* com todas as suas consequências.

2. Leibniz rejeita com razão esta interpretação. Segundo ele a persistência das coisas no ser é o resultado da criação *prolongada*, neste sentido que o acto pelo qual Deus criou o mundo, por se identificar com o Ser divino, é como Ele eterno; e, por consequência, o *concurso* divino, pelo qual as coisas são tudo o que são, e operam tudo o que operam, identifica-se com o acto criador inicial: Deus é a sua acção.

3. Devemos sustentar que o mundo não continuaria a existir se Deus não continuasse a dar-lhe o ser, e que o decreto divino que tirou o mundo do nada não bastaria para explicar a sua persistência no ser, se Deus não tivesse simultâneamente decretado a sua duração durante determinado tempo. Porque a duração do

mundo, por ser coisa diferente do primeiro instante da sua existência, exige também a causalidade positiva. Esta é a razão porque o acto criador e o acto conservador, que são sem dúvida distintos segundo a nossa maneira de pensar, se identificam em Deus.

Tal é em seus traços essenciais a doutrina da *conservação*.

ART. II. — **Governo**

A Providência de Deus não se limita a conservar o mundo, mas governa-o também por meio da sua bondade e sabedoria. Dispõe todas as coisas segundo um plano eterno, e provê às necessidades de cada criatura fornecendo-lhe os meios proporcionados para atingir o seu fim. Podemos afirmar pois, que nenhum sucesso se desenrola no tempo sem ordem ou permissão de Deus.

§ 1. — **Demonstração.** — A Providência e o governo do mundo por Deus demonstram-se *a priori*.

As criaturas para atingirem o seu fim têm de ser imperiosamente auxiliadas e dirigidas nas suas acções e nas suas tendências; e Deus que lhes deu o fim não pode, sem Se contradizer, recusar-lhes tudo aquilo de que necessitam para o atingir. Portanto Deus não Se contenta com produzir e conservar os seres, mas ajuda-os e governa-os positivamente em vista do seu fim, em conformidade com o plano que se propôs.

O contrário seria admitir em Deus ou falta de *ciência* para prever as necessidades dos seres, ou falta de *poder* e de *bondade* para poder e querer socorrê-los. Ora, como já provámos que Deus possui estes atributos em grau infinito, forçoso nos é concluir que a Providência existe, que não podemos negá-la sem negar alguns dos atributos morais de Deus, e por conseguinte, o mesmo Deus.

§ 2.—**Objecto e extensão do governo divino.**—O objecto e a extensão do geverno divino abarcam não sòmente a marcha de todos os seres em comum e o fim geral do mundo, mas estende-se a cada ser em particular e com tanta solicitude como se nesse ser se resumisse toda a criação. Esta é a razão por que, além da *Providência geral*, que mantém a harmonia universal, é necessário admitir a *Providência especial*, que vela paternalmente sobre cada indivíduo, por mais insignificante que pareça.

ART. III. — **Objecções**

§ 1. — **Objecções fundadas na natureza de Deus.**

1. Aristóteles pretende demonstrar que Deus não pode conhecer nem governar o mundo como causa eficiente sem desdoiro da

sua perfeição infinita. Este conhecimento e esta acção, pelo facto de serem necessàriamente finitos, como o seu objecto, introduziriam a *potência* naquele que é *acto puro* e desviariam o pensamento absoluto da serena contemplação de Si mesmo que é a sua vida, a sua perfeição e a sua mesma essência.

— Podemos responder que o escrúpulo de Aristóteles provém da ideia falsa da perfeição divina: Todo o acto divino, por isso mesmo que se confunde com a essência divina, é como esta necessàriamente eterno e finito. Só o termo externo desta acção ou deste pensamento é temporal e finito.

Demais o conhecimento e o governo do universo não pode, por um só instante desviar Deus da contemplação e do amor de Si mesmo. Deus vê e conhece a sua essência e nesta intuição eterna conhece com o mesmo acto todas as coisas, bem como o poder que as realiza fora de Si. Esta é a razão pela qual Deus, conhecendo-se a Si mesmo, conhece também todas as coisas e, amando-Se, quer e ama todas as criaturas.

2. Dir-se-á: esta intervenção constante de Deus nos acontecimentos deste mundo não introduzirá porventura em Deus a sucessão? Como é possível admitir que Deus modifique os seus planos e que à maneira de um operário pouco destro corrija sem cessar a sua obra a fim de a completar e restaurar?

— Não, em Deus não há variação nem sucessão. Por meio de um só acto eterno, infinito e imutável que é Ele mesmo, Deus decreta a existência, a conservação e o governo do mundo no seu conjunto e em todos os seus pormenores. Este decreto eterno porém só produz os seus efeitos de maneira sucessiva nas condições e no momento prescritos por Deus.

§ 2. — Objecções baseadas na natureza do homem.

Outra serie de objecções contra a Providência baseia-se na natureza das *criaturas*.

1. Pretendem alguns que a acção pela qual Deus actua sobre o homem, para o dirigir segundo um plano preconcebido, é incompatível com a liberdade humana.

— Recordemos aqui a regra tão racional que Bossuet formulou: «Quando duas verdades são demonstradas com argumentos convenientes, não devemos abandonar nenhuma das duas, mesmo que não apreendamos a relação que as une».

A liberdade humana e a omnipotência divina são duas verdades demonstradas. Devemos pois admiti-las ambas.

Mas podemos ir mais além e provar *positivamente* o acordo que existe entre estas duas verdades. Com efeito, Deus conhece com ciência certa tudo o que fará ou faria livremente o homem em quaisquer circunstâncias; e, por outro lado, a sua sabedoria infinita faz servir estas acções humanas, não excluídas as más, à realização do plano do mundo por ela concebido (Veja-se o *Cours*, *II*, p. 533 e segs.).

2. Mas a grande objecção contra a Providência é a que se funda na existência do mal. Por este motivo discuti-la-emos com o desenvolvimento que merece, no capítulo seguinte.

CAPÍTULO V

O PROBLEMA DO MAL

A existência do mal no mundo é um facto. Não podemos negá-lo, como o fazem os panteístas, ou divinizá-lo, como querem os dualistas. Como se pode, pois, conciliar a sua existência com a Providência divina? Como pode um Deus infinitamente bom ser autor do mal, ou ainda permiti-lo?

Com efeito, ou Deus podia impedir o mal e não quis, o que é contra a sua *bondade;* ou quis e não pôde, e neste caso onde está o seu poder? Nestas duas hipóteses como explicaremos a sua infinita *perfeição* e a sua providência? Assim raciocinam Epicuro, Bayle e os deístas.

Para resolver esta grave objecção e vingar a Providência dos ataques dos incrédulos, Leibniz escreveu os seus *Ensaios de Teodiceia*.

ART. I. — **Natureza do mal**

1. Em si e metafìsicamente o bem e o ser são rigorosamente idênticos. Existe entre eles uma diferença de relação. O ser considera-se *absolutamente;* o bem é o ser considerado sob o ponto de vista *relativo*, isto é, como conveniente a alguém ou a alguma coisa. O mal, por ser oposto ao bem, é portanto metafìsicamente não-ser, e por consequência, não pode existir em si, mas sòmente de mistura com o ser. *Malum non potest esse purum absque commixtione boni*, diziam os antigos.

Ora o não-ser ajuntado ao ser constitui exactamente o que se chama *limite*, isto é, a negação de uma perfeição ulterior, e neste caso é inútil recorrer a uma acção positiva para explicar a existência do mal. Basta admitir interrupção ou suspensão na causalidade. Daí o axioma. *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem; o mal não tem causa eficiente mas só deficiente.*

2. Esta falta de perfeição pode ter dois caracteres: pode ser simples *carência* ou *privação*, isto é, um verdadeiro *defeito*. Donde se deduzem as diversas espécies de mal: *mal metafísico*, *mal físico* e *mal moral*.

a) O mal metafísico é um simples e puro limite. Os antigos definiam-no: *negatio ulterioris perfectionis;* a *negação da perfeição ulterior*. É mal puramente negativo que provém da ausência de uma perfeição não exigida pela natureza. Assim, são males metafísicos a falta de olhos na planta e de asas no homem.

b) Pelo contrário o mal *físico* e o mal *moral* são males positivos, são verdadeiras desordens originadas não simplesmente de limitação ou ausência, mas de privação muito real de algum bem conveniente à natureza de um ser, que mais ou menos lhe é devido: *negatio perfectionis debitae; a negação da perfeição devida*, dizia a Escola. Deste modo a surdez ou a cegueira são males físicos do homem e o vício mal moral.

O mal *físico* compreende todas as desordens da natureza externa: terramotos, inundações, incêndios, etc., e em particular os males do ser sensível, tais como o sofrimento, as doenças, a morte; o mal *moral* compreende todas as desordens da vida moral, isto é, primária e essencialmente as infracções voluntárias da lei do dever, depois e secundàriamente, a desgraça casual dos justos e a felicidade dos maus; porque também nisto se nota certa perturbação da ordem moral, a qual exige que o vício seja punido e a virtude recompensada.

3. Contudo, ainda que distinto, o mal metafísico não deixa de ser a condição e a raiz dos outros dois. Com efeito, como já vimos na Psicologia, o sofrimento procede essencialmente da luta em que o ser sensível é momentâneamente vencido. Se Deus portanto tivesse aumentado a nossa força de reacção e de resistência, o que actualmente é esforço penoso para a nossa fraqueza, seria certamente recreio e prazer para o nosso organismo assim robustecido, e o império da dor diminuiria na mesma proporção. Da mesma maneira se Deus nos tivesse dotado de liberdade mais perfeita, e de inteligência mais possante, seríamos menos inclinados ao mal. Em última análise, o mal físico e o mal moral brotam também, se bem que indirectamente, da cessação da causalidade, e por conseguinte, pode em geral aplicar-se ao mal o axioma acima citado: *malum habet causam non efficientem, sed deficientem*.

Por consequência, conclui Leibniz, atribuir o mal à acção de um princípio infinitamente mau, como fazem os maniqueus, é hipótese tão absurda como admitir, para explicar a noite e o frio, a existência de um sol tenebroso e glacial, distinto do sol quente e luminoso, fonte da luz e do calor.

Um só princípio basta, pois, para explicar o mundo: da sua causalidade positiva nasce o bem, e da cessação desta mesma causalidade procede o mal. — Refutámos o dualismo. Falta agora responder às suas objecções.

ART. II. — **Resposta às objecções**

Admitidos estes princípios, é facil demonstrar que a existência do mal no mundo não é incompatível com a Providência.

§ 1. — **O mal metafísico.** — A objecção tirada do mal *metafísico* refuta-se por si mesma.

Pelo facto de o mal metafísico ser apenas limitação, é evidente que Deus só *podia* evitá-lo deixando de criar; visto que toda a criatura é necessàriamente limitada.

A questão reduz-se, pois, a saber se a criação é compatível com a bondade e sabedoria de Deus: ou ainda, se é melhor para a criatura ser limitada ou não existir. Ora fazer esta pergunta equivale a resolver a dificuldade.

§ 2. — **O mal físico.** — Mas de que modo se pode conciliar, dizem, o mal *físico*, como as catástrofes tão frequentes, as guerras, os flagelos de toda a espécie, as doenças, a morte enfim, com a bondade infinita de Deus? Porventura um pai pode fazer sofrer, ou deixar sofrer os filhos?

— 1. Em primeiro lugar, quem poderá provar que as desordens da natureza externa não têm também a sua razão de ser? De facto nós podemos sempre alegar a nossa ignorância, porque para julgar a obra de Deus seria necessário conhecê-la no seu conjunto e nos seus pormenores; ora a nossa ciência é tão limitada, as finalidades externas são tão pouco conhecidas, que dificilmente se poderá pôr objecção séria contra uma verdade demonstrada *a priori* qual é a Providência.

Além disto, estas desordens revoltam-nos porque são fonte de sofrimento para o ser sensível. O *sofrimento* é a grande objecção física contra a Providência. Como resolvê-la?

2. Leibniz atesta primeiramente que o homem é a causa responsável de grande parte dos sofrimentos. Multiplica-os pela paixão, exagera-os com a imaginação e envenena-os com a inveja e o amor próprio. Disseram, e com razão: *Quantos males, que nunca existiram, nos fazem sofrer.*

Prova depois Leibniz que Deus pode permitir o mal físico sem menoscabo da sua sabedoria e da sua bondade, porque a dor é para a criatura a *consequência* e a *condição* de um grande bem.

a) É a *consequência* da sensibilidade que em si é perfeição.

De facto a sensibilidade é não sòmente a faculdade de gozar mas também de sofrer; pode, pois, dizer-se em geral que neste mundo as alegrias triunfam dos sofrimentos, porque todo o ser sensível prefere a vida à morte (Veja-se La Fontaine, *La Mort et le Bucheron)*.

b) O sofrimento é também a *condição* dum grande bem: a salvaguarda da vida física, o estímulo do progresso, a expiação da culpa e a condição da virtude e do mérito. Desenvolve as nossas faculdades mais nobres, desprende-nos dos bens caducos desta vida e faz-nos tender com maior eficácia para Deus. A adversidade, diz Montaigne, é o forno de cozer a alma. É lícito, portanto, concluir que Deus teve justas razões para permitir o mal físico e por conseguinte, que nem a dor, nem as enfermidades são contrárias à sabedoria e bondade de Deus.

3. Ocupemo-nos finalmente da *morte*, que é considerada como a suprema injustiça e o supremo escândalo da Providência. Como vimos, quando falámos do fim da alma, a morte, longe de ser o termo da vida, é a passagem para uma vida nova que nós podemos tornar feliz, para uma vida onde a sabedoria, santidade e bondade de Deus encontram a sua completa e definitiva justificação.

§ 3. — **O mal moral.** — Depois do mal físico os adversários recorrem ao mal *moral*, com o qual a objecção adquire toda a força. O mal moral, é a injustiça, o pecado, o desprezo, a violação duma lei cuja observância Deus *deve querer*. Portanto ainda que na hipótese da criação Deus não tenha podido evitar o mal metafísico e possa sem desdoiro da sua bondade permitir o mal físico, contudo a sua santidade e a justiça infinitas obrigam-no absolutamente a impedir o mal moral.

1. Notemos primeiramente que Deus não é a causa do mal moral, nem o quer de maneira alguma. A prova está em que o proibe com severidade e o castiga com rigor (¹). Se há portanto falta e violação da lei divina, o único responsável é apenas o homem; Θεὸς ἀναιτίος, diz Platão *(República)*.

2. A questão reduz-se a saber se é compatível com a sabedoria e bondade de Deus criar o homem capaz de pecar e com poder de violar a sua lei. — Não tememos em responder afirmativamente.

(¹) Notemos que Deus não pode *absolutamente* querer nenhum mal como tal. Quer o mal metafísico *como condição* do ser criado, quer o mal físico como meio para obter um bem maior. Quanto ao mal moral, Deus não pode querê-lo *nem directa nem indirectamente*. Só pode *permiti-lo* durante algum tempo.

Esta possibilidade do mal moral, diz Leibniz, é para o homem a *consequência* de um grande bem que é o livre arbítrio, e a *condição* de um bem maior ainda, que é o mérito.

a) De facto, Deus só podia suprimir a possibilidade de praticar o mal recusando a liberdade ao homem ou dando-lhe a liberdade perfeita; isto é, ou rebaixando-o até ao nível do bruto, o que constituiria uma perda da sua dignidade; ou fazendo-o igual a Deus, o que é absurdo. Ora a liberdade, ainda que imperfeita, é a nossa prerrogativa mais nobre. Era pois digno da bondade infinita de Deus concedê-la à natureza humana.

b) Por outra parte, a possibilidade do mal moral é a condição do *mérito*. Deus quer que o homem observe a sua lei, não cega e fatalmente como o irracional, mas moral e meritòriamente. Ora só é possível o mérito quando se pratica o bem, podendo não praticá-lo. A questão resume-se portanto em saber se um mundo puramente físico sem moralidade seria melhor, que o mundo em que há mérito e virtude e, por isso mesmo, pecado.

Deus pôde portanto criar o homem capaz de pecar, sem desdoiro da sua bondade e da sua santidade. *Si tollis pugnam*, *tollis et coronam*, diz um Santo Padre; *si tollis libertatem*, *tollis et dignitatem; se tiras o combate*, *tiras também a coroa; se tiras a liberdade*, *tiras também a dignidade* (1).

O mal existe portanto no mundo. Mas em que proporções? Qual é a relação entre o mal e o bem? Há duas teorias opostas para resolver este problema. O *optimismo* pretende que o mundo é o *melhor possível*. O *pessimismo*, ao contrário, sustenta que não podia ser pior (Veja-se no *Cours*, II, p. 514 e seg. *L'optimisme et le pessimisme)*.

CONCLUSÃO DA TEODICEIA

Depois de termos demonstrado a existência de Deus, analisado os seus atributos divinos e determinado as relações que existem entre a criatura e o Criador, falta-nos dizer uma palavra a respeito dos nossos deveres para com este soberano Senhor de todas as coisas. Os deveres de um ser para com outro provêm precisamente da sua natureza respectiva e das suas relações recíprocas. Esta é a razão por que a *moral religiosa*, que também se chama *religião natural*, é o complemento lógico da teodiceia.

---

(1) Contudo devemos afirmar que só a fé, apesar de não desvendar completamente o mistério, dá solução satisfatória ao problema do mal. Com efeito o mal sob todas as suas formas existe no mundo em proporção muito maior do que os fins úteis que a razão lhe pode assinalar. Mas a fé diz-nos que se deu uma grande prevaricação da parte de inumeráveis espíritos e de todo o género humano. Desde então os destinos da natureza racional, que segundo os planos de Deus deviam desenvolver-se no meio da alegria, desenrolam-se na dor. O amor infinito rechaçado e desprezado assim o quer. Uma dor divina paira sobre o mundo. Essa dor, que a *natureza* de Deus não podia sofrer, foi abraçada por uma *Pessoa* divina na sua mesma realidade, e o mundo resgatado deve ter, queira ou não, a sua parte nas dores do seu Chefe e do seu Redentor. Nisto está a sua salvação, e nisto está também a sua nobreza.

CAPÍTULO ÚNICO

A RELIGIÃO NATURAL

Em geral a religião pode definir-se: *o conjunto de deveres do homem para com Deus.* Divide-se em religião *natural* e *sobrenatural* ou *positiva.* A primeira determina os deveres da criatura para com o Criador com o auxílio da razão. A segunda inspira-se, ademais, nas luzes da fé e da revelação. Trataremos aqui apenas da primeira.

Refutemos em primeiro lugar algumas objecções.

1. Alguns filósofos contestaram a legitimidade da moral religiosa considerada como parte distinta da moral. Segundo Kant em particular, o dever religioso limita-se ao conhecimento e ao cumprimento de todos os nossos deveres naturais considerados como ordens divinas.

— É verdade que em certo sentido todos os nossos deveres são deveres para com Deus, soberano legislador; mas ainda que Deus é o princípio de todos os nossos deveres, não deixa contudo de ser o *objecto* próprio e exclusivo de alguns deles.

Concluamos pois que temos para com Deus deveres muito positivos e rigorosos, cujo conjunto forma o que se chama com razão a *moral religiosa*, ou a *religião natural.*

2. O conjunto dos actos pelos quais cumprimos os nossos deveres para com Deus constitui o *culto.* Ora, sendo o homem composto de alma, e corpo, e estando além disso, destinado por natureza a viver em sociedade, segue-se que o culto que deve a Deus é *interno*, *externo* e *público*, segundo as actos da religião forem puramente espirituais, se manifestarem exteriormente, ou forem cumpridos em nome da sociedade.

Estudemos sucessivamente estas três formas do culto.

ART. I. — **Culto interno**

O acto religioso por excelência, visto ser a expressão natural das relações da alma com Deus, é a *oração*, na qual se resume todo o culto. A oração pode definir-se: *a elevação da alma para Deus a fim de o adorar, render-lhe graças e solicitar o seu perdão e a sua assistência.*

§ 1. — Objecções contra a oração.

1. Os *deístas* admitem de bom grado a necessidade da oração que adora, agradece e se arrepende, mas proscrevem absolutamente a oração que pede, sob pretexto de ser inútil e até injuriosa a Deus.

2. As objecções contra a oração impetratória podem reduzir-se a três:

a) Deus, diz Kant, é *omnisciente;* conhece as nossas necessidades melhor do que nós mesmos. É inútil, portanto, expor-lhas por meio da oração.

b) Deus é *soberanamente bom*, e infinitamente inclinado a auxiliar-nos e a socorrer-nos. É, por conseguinte, supérfluo importuná-lo com a oração.

c) Finalmente, os decretos de Deus são imutáveis, diz J. J. Rousseau. Por isso seria presunção pretender modificá-los pela oração.

§ 2. — Que responderemos?

1. Deus conhece sem dúvida por si mesmo tudo o que nos falta. Por isso não é para o informar que nós oramos. A oração é antes de mais nada a confissão da nossa impotência e da necessidade que temos de Deus. Esta confissão, apesar de ser a expressão sincera da verdade, é dificultosa para o nosso orgulho. É, portanto, meritória em si mesma, e por isso Deus constituíu-a condição e meio ordinário para nos outorgar os seus favores.

2. Mas, dizem os adversários, Deus é infinitamente bom e não espera pelos nossos merecimentos para nos cumular de seus dons.

Se esta objecção fosse bem fundada, deitaria por terra toda a economia da Providência. É incontestável que Deus tudo pode fazer por si mesmo; mas também não é menos verdade que exige o nosso concurso pessoal. Senão, porque é que nos dotou de inteligência, vontade e liberdade que são outros tantos poderes de operar e de merecer? Pretender que Deus infinitamente bom tudo fará por si mesmo, equivalerá a negar a causalidade da criatura e a admitir o *ocasionalismo* com todas as suas consequências.

3. A objecção fundada na imutabilidade dos decretos divinos pretende provar não só a inutilidade da oração, mas ainda de toda a intervenção humana na marcha das coisas, levando-nos assim ao fatalismo mais absoluto. Sem dúvida os decretos de Deus são eternos e imutáveis; sabemos muito bem que tudo prevêem, e que abarcam simultâneamente os factos e as suas condições.

«Quando um homem dirige a Deus uma prece digna de ser ouvida, não devemos imaginar, diz Euler, que esta oração só agora chega ao conhecimento de Deus. Ouviu já esta oração desde toda a eternidade; e se este Pai misericordioso a julgou digna de ser despachada, o mundo foi organizado em favor desta oração de maneira que o seu cumprimento não foi mais do que uma sequência do curso natural dos acontecimentos. Deste modo Deus escuta as orações dos fiéis sem fazer milagres, ainda que não há razão nenhuma para negar que Deus tenha feito ou faça ainda algumas vezes verdadeiros milageres *(Cartas a uma princesa da Alemanha;* Carta 90).

ART. II. — **Culto externo**

Não basta prestar a Deus culto interno por meio dos actos íntimos das faculdades da nossa alma. É necessário também manifestar no exterior esses actos e esses sentimentos por sinais sensíveis, tais como as palavras, os gestos e as atitudes. Estas manifestações constituem precisamente o *culto externo*.

Ainda que menos importante em si do que o culto interno, sem o qual não faria sentido nem teria valor, o culto externo não é menos obrigatório por três motivos:

1. Primeiramente o corpo, pelo facto de ser parte essencial do homem, tem também o dever de tributar a seu modo homenagem a Deus e reconhecer o seu soberano domínio.

2. Em virtude da influência do moral no físico é lei da nossa natureza, que todos os actos íntimos se reflictam no exterior e se manifestem espontâneamente por alguma modificação do nosso organismo.

3. Enfim, em virtude da acção do físico sobre o moral há também uma lei que afirma que todo o acto externo favorece e desenvolve os sentimentos internos correpondentes; donde se segue que o culto externo é dever por ser ao mesmo tempo consequência natural e condição necessária do culto interno.

Donde se depreende a ilusão e a má fé daqueles que, abusando da palavra da Escritura, se contentam com adorar a Deus em *espírito* e *verdade*.

ART. III. — **Culto público**

O culto público é o que a sociedade tributa a Deus por intermédio dos seus representantes. Este culto é obrigatório por várias razões:

1. Visto ser o homem essencialmente sociavel, deve, *como tal*, prestar homenagem a Deus, e perante Ele proclamar a sua absoluta dependência.

2. Por outra parte Deus é o Senhor e a Providência das sociedades humanas; e por esse título especial tem direito a que as sociedades o invoquem e glorifiquem.

Tanto mais que a religião constitui o mais sólido fundamento dos Estados, é a grande inspiradora das mais nobres virtudes, principalmente da justiça e da caridade, sem as quais não pode haver sociedade duradoira.

3. Finalmente, o culto público é a salvaguarda do culto externo, como este o é do culto interno. Pelo facto de se unirem para prestarem honra a Deus, os homens incitam-se mùtuamente a praticar a religião, e por isso mesmo ficam ao abrigo das extravagâncias e das superstições a que fàcilmente pode dar origem um culto puramente individual.

Faltaria agora indicar em que consiste precisamente este culto externo e público e quais os actos próprios para manifestar as homenagens que devemos tributar a Deus; porém sobre este assunto a filosofia emudece. Se a razão não sente dificuldade em estabelecer a necessidade do culto individual e social, já não sucede o mesmo quando se trata de precisar o modo como esse culto há-de ser prestado.

DISSERTAÇÕES FILOSÓFICAS

PROPOSTAS EM VÁRIAS ESCOLAS

INTRODUÇÃO

1. Mostrar por meio de alguns exemplos que o desejo de saber é inato no homem e que a **ciência** tem por primeiro objecto a satisfação deste desejo independentemente das vantagens que proporciona. *(Paris)*.

2. Explicar este pensamento: O conhecimento íntimo da espécie humana é o saber não unificado; a ciência, o saber parcialmente unificado; a filosofia, o saber totalmente unificado. *(Clermont-Ferrand)*.

3. Definir as diferentes ciências que constituem a filosofia, e indicar as suas mútuas relações. *(Nancy)*.

4. Que é que a filosofia pode ajuntar aos conhecimentos científicos? *(Grenoble)*.

5. Poderá a filosofia reduzir-se completamente a uma generalização científica? *(Lille)*.

6. Analisar as relações da filosofia com outras ciências, especialmente com as ciências físicas e naturais. *(Paris)*.

7. Mostrar com exemplos o que é a filosofia das ciências e indicar o papel que desempenha no conjunto dos conhecimentos. *Bordéus)*.

8. Mostrar pelas relações da filosofia com as diversas ciências, que o filósofo nunca é demasiadamente sábio, nem o sábio demasiadamante filósofo. *(Lille)*.

9. Explicar e discutir este juízo de um livro recente: «A filosofia deve desenvolver-se paralelamente à ciência que progride sempre». *(Ajáccio)*.

10. Explicar as relações da filosofia com a história, e mostrar a influência que as ideias filosóficas do historiador exercem necessàriamente na sua obra. *(Rennes)*.

11. Indicar e descrever algumas das qualidades, com que o estudo da filosofia enriquece o espírito.

12. Importância da filosofia sob o ponto de vista social e particularmente da sua influência social nos dois últimos séculos.

13. Imnortância do ponto de partida Γνῶθε σεουτόν «conhece-te a ti mesmo» no estudo da filosofia. *(Paris)*.

PSICOLOGIA

PRELIMINARES

14. Qual é o objecto da psicologia? Deverá porventura o psicólogo limitar-se como o físico e o químico, só aos factos e às leis? *(Mompilher)*.

15. O positivismo reduz a psicologia à biologia e à sociologia. Que devemos pensar desta teoria? *(Dijon)*.

16. Assinalar com traços nítidos e exemplos a distinção que existe entre os fenómenos psicológicos, fisiológicos e físicos. *(Paris)*.

17. Serão os fenómenos psicológicos e os fisiológicos a mesma coisa sob aspectos diferentes? Poderão reduzir-se uns aos outros, ou serão explicáveis uns pelos outros? Pertencem a um único sujeito ou a dois sujeitos distintos? Qual seria neste último caso a natureza própria do objecto dos fenómenos psicológicos? *(Argel)*.

18. Poder-se-á falar de quantidade e de grandeza acerca dos fenómenos psicológicos? *(Paris)*.

19. A psicologia é uma ciência de observação ou de raciocínio? *(Paris)*.

20. Método psicológico, suas qualidades. Discussão das objecções levantadas contra este método. *(Paris)*.

21. Quais são as principais causas de erro no exercício da consciência psicológica e na observação dos fenómenos do *Eu?* Indicar as precauções que se devem tomar e os meios de verificação. *(Nancy)*.

22. Mostrar que há uma grande diferença entre o método psicológico e o método fisiológico, e que exagerar as semelhanças dos dois métodos leva ao positivismo. *(Lião)*.

23. Comparar a observação das ciências físicas com a observação psicológica e dizer qual é a mais segura. *(Lille)*.

24. Quais são os meios auxiliares de que dispõe a psicologia para completar e confirmar os resultados da observação interna? *(Paris)*.

25. Que é a psicologia objectiva? Confunde-se com a psicologia fisiológica? Quais são os processos que emprega? *(Bordéus)*.

26. Expor o objecto e os principais resultados da psicologia comparada obtidos até hoje. *(Lille.)*

27. Proveito que a psicologia pode tirar do estudo dos historiadores. *(Mompilher)*.

28. Utilidade que pode auferir a psicologia do estudo das línguas e da gramática. *(Aix)*.

29. A experimentação nas ciências morais e psicológicas. Suas condições e limites. Semelhanças e diferenças entre essa experimentação e a experimentação das ciências pròpriamente ditas. *(Nancy)*.

30. Mostrar pela análise as dificuldades e a insuficiência do método experimental em psicologia. Como se podem remediar? *(Paris)*.

31. Diferenças entre a psicofisiologia e a psicofísica. *(Bordéus)*.

32. Classificar os factos psicológicos. Em que se fundar esta classificação? *(Paris)*.

33. Depois de ter feito distinção entre as três faculdades principais da alma, sensibilidade, entendimento e actividade, mostrar como se unem e associam para dar unidade à vida moral. *(Dijon)*.

Fenómenos psicológicos fundamentais

34. Consciência psicológica. Seu objectivo e limites. *(Paris)*.

35. A consciência e os seus diversos graus: atenção, distracção e os chamados fenómenos inconscientes. *(Rennes)*.

36. Objecto e instrumento da percepção interna; objecto e instrumento da percepção externa. — Comparar essas duas espécies de percepções. *(Paris)*.

37. Tem razão Descartes para afirmar que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo? *(Clermont-Ferrand)*.

38. Fenómenos chamados inconscientes. — Podem ser classificados entre os fenómenos psicológicos? *(Paris)*.

39. Determinar o objecto, o alcance e o grau de certeza da consciência; opô-la, se puder ser, às outras espécies de certeza. *(Grenoble)*.

40. A **atenção,** sua natureza e efeitos. — Como é que se intensifica e dirige? *(Grenoble)*.

41. Definir a atenção e a reflexao. — Assinalar as principais diferenças entre o conhecimento instintivo e o conhecimento reflectido. *(Paris)*.

42. Que é a atenção? Por que meios se contraria ou favorece? Que serviços nos pode prestar? *(Lille)*.

43. É exacto dizer que a atenção aumenta a intensidade dos factos conscientes sobre os quais se fixa? *(Caen)*.

44. A distracção, sua natureza e causas psicológicas. *(Nancy)*.

VIDA COGNITIVA

A percepção externa

45. Explique com um exemplo as diversas fases da percepção externa. *(Mompilher)*.

46. Os cinco **sentidos.** Noções que devemos a cada um em particular. Noções que devemos a dois ou mais sentidos. *(Paris)*.

47. Que entende por estas palavras: perceber um objecto? *(Paris)*.

48. Qual é a diferença entre perceber e conceber? Será a mesma que a que existe entre um estado forte de consciência e um estado fraco? *(Tolosa)*.

49. Que pensa da definição de Taine: «A percepção é uma alucinação verdadeira». *(Grenoble)*.

50. Conhecemos por meio do sentido da vista as qualidades essenciais da matéria? *(Lille)*.

51. Importância das mãos no conhecimento do mundo externo. *(Rennes)*

52. Determinar no conhecimento que temos do mundo externo a parte que cabe respectivamente ao tacto e à vista. *(Lille)*.

53. Em que consiste a diferença entre as percepções naturais e as percepções adquiridas? A educação dos sentidos pelo espírito. *(Paris)*.

54. Percepção do mundo externo. Investigar o que contém além das sensações, das lembranças e das ficções. *(Lião)*.

55. Afirmou-se: «No menor facto intelectual pode-se descobrir pela análise toda a inteligência». Tomando como exemplo a percepção externa, mostrar que está bem fundada esta observação. *(Dijon)*.

56. Quais são as principais teorias que conhece sobre a percepção externa? Classifique-as e discuta-as. *(Paris)*.

57. Que se entende por qualidades primárias e qualidades secundárias da matéria? *(Paris)*.

Conhecimento sensível interno; funções de conservação e de combinação

58. A **imaginação** e a memória; suas relações e diferenças. *(Paris)*.

59. Explicar com exemplos as diferenças e as relações entre sensação, imagem e percepção externa. *(Lião)*.

60. Relações entre a imaginação e a sensibilidade. *(Lille)*.

61. Estudar o poder motor da imagem e a função da imaginação na actividade reflectida. *(Aix)*.

62. Que se entende por formas inferiores da imaginação? Quais são as suas leis? *(Paris)*.

63. Relações entre a imaginação e o entendimento. Será verdade que o homem não pensa nunca sem imagens? *(Paris)*.

64. É uma faculdade a **associação das ideias?** Mostre a sua natureza e importância na psicologia. *(Paris)*.

65. Podem as associações por semelhança e por contraste reduzir-se às associações por contiguidade? *(Caen)*.

66. Em que diferem a associação empírica e a ligação lógica das ideias? — Quais são as suas funções? *(Aix)*.

67. Mostrar como a associação das ideias se distinguem do juizo e do raciocínio, e nos leva contudo a ambos. *(Lille)*.

68. Relações entre a memória e a associação das ideias. *(Paris)*.

69. Associação das ideias. Pode reduzir-se ao hábito como um caso particular a uma lei geral? *(Nancy)*.

70. Explicar a influência da associação das ideias nas diversas operações do espírito. *(Lille)*.

71. Diante da mesma natureza e dos mesmos objectos terá o artista as mesmas ideias e sentimentos que o sábio? *(Lille)*.

72. Investigar em que medida influi a vontade na associação das ideias. *(Mompilher)*.

73. A **memória.** Determinar a parte que nela tem o automatismo e a inteligência. *(Dijon)*.

74. Em que se convertem as nossas recordações quando já não temos consciência delas? *(Besançon)*.

75. Recordações da infância. Até onde nos permitem alcançar na nossa vida passada? É possível explicar por que motivo certas recordações se conservam melhor do que outras? *(Nancy)*.

76. Como se adquirem, alteram e apagam as recordações? *(Nancy)*.

77. Em que sentido é verdadeirú esta frase de Royer-Collard: «Não nos recordamos das coisas, só nos recordamos de nós mesmos». *(Paris)*.

78. Como é que reconhecemos as nossas recordações? Mostrar sobretudo como é que as distinguimos das nossas percepções e das concepções imaginárias. *(Aix)*.

79. Sentimento do «*já visto*». Sua impottância na teoria da memória. Ilusões a que expõe. *(Nancy)*.

80. O hábito e a memória. Relações e diferenças. Qual é a melhor maneira de aperfeiçoar a memória? *(Dijon)*.

81. Assinalar por meio de análises e exemplos a influência da vontade na memória. *(Paris)*.

82. Mostrar a verdade desta expressão de Pascal: «A memória é necessária para todos as operações do espírito». *(Paris)*.

83. O papel da memória na percepção. *(Mompilher)*.

84. É psicològicamente justificada a oposição que se estabelece correntemente entre a memória e a inteligência? E no caso firmativo, até que ponto e em que medida? *(Rennes)*.

85. Mostrar com exemplos analisados como o excesso de memória pode dificultar a acção da inteligência. *(Tolosa)*.

86. A **imaginação criadora:** A parte respectiva da memória e da reflexão nos actos desta faculdade. *(Paris)*.

87. Distinção entre a memória imaginativa e a imaginação criadora *(Paris)*.

88. Como é que a função criadora que se atribui à imaginação pode harmonizar-se com as leis da associação das ideias? *(Mompilher)*.

89. Determinar o influxo da imaginação e da razão nas artes e em particular na poesia. *(Nancy)*.

90. A imaginação não é apanágio só dos poetas. Em que sentido é necessária também aos sábios e aos homens de acção? *(Tolosa)*.

91. Influxo da imaginação na percepção. *(Lião)*.

92. Influência da imaginação na percepção. *(Lião)*.

93. Quais são em todos os géneros os elementos do génio inventivo? *(Lille)*.

94. Teoria psicológica da invenção. *(Nancy)*.

95. O papel que desempenha a imaginação na vida humana. *(Paris)*.

96. Suprimindo a imaginação, aumentaria ou diminuiria a nossa felicidade? *(Lille)*.

Conhecimento intelectual

97. Como é que a **ideia** se distingue da imagem? Poderão prejudicar-se algumas vezes uma à outra? Haverá acaso ideias sem imagens? *(Paris)*.

98. Mostrar a importância da divisão das ideias em necessárias e contingentes. *(Lille)*.

99. Analisar o papel que desempenha a **abstracção** na vida do espírito. *(Lião)*.

100. Que se entende por abstracções realizadas? Fazer ver os perigos que apresenta a realização das abstracções e os meios para os remediar. *(Paris)*.

101. A **comparação.** Indicar a função que exerce esta operação na aquisição dos nossos conhecimentos. *(Lille)*.

102. A **generalização.** — Como se formam as ideias gerais? Que é compreensão e extensão das ideias gerais? Dar exemplos. *(Paris)*.

103. Mostrar como as ideias gerais são a condição da ciência e da linguagem. *(Paris)*.

Noções primeiras

104. Que é **consciência?** — Mostrar que é a ela e não aos sentidos que nós devemos as ideias de substância causa e fim. *(Paris)*.

105. A consciência psicológica como condição de todo e qualquer conhecimento. *(Lille)*.

106. Analisar a noção da identidade pessoal. Mostrar como se forma em nós, e as consequências a que dá origem. *(Paris)*.

107. Como é que nos estados da nossa consciência se opera a divisão entre os fenómenos que se relacionam com o mundo externo e os fenómenos que se relacionam com o nosso eu. *(Paris)*.

108. **Noções** e **verdades** primárias. Que diferença há entre umas e outras? A quantas ideias fundamentais se podem reduzir as noções primeiras? *(Paris)*.

109. Quais são as diferentes formas com que a ideia de infinito se apresenta à nossa razão? *(Dijon)*.

110. Discutir a opinião de Bossuet: «O perfeito é o primeiro em si e nas nossas ideias; o imperfeito é apenas uma degradação do perfeito». *(Lille)*.

111. Natureza e origem das ideias do tempo e do espaço. — Havemos de admitir com Kant que estas duas noções são noções absolutamente primeiras? *(Paris)*.

Princípios directivos do conhecimento

112. Natureza da razão. *(Besançon)*.

113. Ideia que temos da razão humana; definir e precisar a missão que lhe assinalamos no conhecimento especulativo e nas prescrições morais. *(ião)*.

114. Que é explicar? *(Lião)*.

115. Discutir esta opinião de Bossuet: «Existe íntima relação entre a ordem e a inteligência. A ordem que há nas coisas é obra exclusiva da inteligência e só por esta é conhecida. A ordem é amiga da inteligência e o seu próprio objecto». *(Grenoble)*.

116. Que são princípios *a priori?* Citar exemplos tomados das diferentes ciências. *(Paris)*.

117. Explicar o pensamento de Leibniz: Os princípios entram em todos os nossos pensamentos e são tão necessários para pensar, como os músculos e os tendões para andar, ainda que se não pense nisso. *(Paris)*.

118. Como entende e em que sentido admite a expressão de Descartes: o bom senso é a coisa mais bem repartida no mundo?» *(Paris)*.

119. Estudar sob o ponto de vista lógico e metafísico o princípio de contradição. *(Aix)*.

120. O princípio de causalidade; sua verdadeira fórmula, origem e uso na actividade intelectual. *(Nancy)*.

121. Que é juízo sintético *a priori*, verdade primeira, axioma? Dar exemplos. — Mostrar como se forma e desenvolvem no espírito as primeiras verdades. *(Paris)*.

122. Que diferença se deve fazer na linguagem filosófica entre causa primeira e causa segunda? Mostrar que o princípio de finalidade é uma consequência da ideia de causa primeira. *(Paris)*.

123. Qual é a melhor fórmula do princípio de finalidade? Em que se distingue do princípio de causalidade, e em que sentido se pode reduzir a este princípio? *(Paris)*.

124. Influxo respectivo da experiência e da razão na aquisição do conhecimento humano. *(Paris)*.

Juizo e raciocínio

125. O **Juizo.** — Sua natureza. — Mostrar que é irredutível à sensação. *(Paris)*.

126. O juizo é sempre, como pretendeu Locke, o resultado de uma comparação? *(Lille)*.

127. Que pensa da expressão de Kant: «Pensar é julgar?»

128. É verdade, como pretendem vários filósofos, que a vontade exerce influência no juizo? *(Mompilher)*.

129. Poderá o juizo reduzir-se à associação? *(Bordéus)*.

130. Que é **raciocínio?** Análise psicológica e lógica deste processo. *(Paris)*.

131. Assinalar nìtidamente a diferença que existe entre julgar e raciocinar. Diversas espécies de juizos e de raciocínios. *(Lille)*.

132. A associação das ideias e o raciocínio. — Pode-se reduzir, como fizeram vários empiristas, o segundo fanómeno ao primeiro? *(Dijon)*.

133. Distinguir por meio de caracteres bem clatos a indução da dedução. — São inteiramente opostas estas duas espécies de raciocínios? Podem-se reduzir, sob algum aspecto, uma à outra? *(Paris)*.

174. Que se deve entender por problema da **origem das ideias?** *(Paris)*

135. Expor e discutir a teoria da *tábua rasa*. — *Explicar* como se deve compreender a famosa excepção proposta por Leibniz. *(Paris)*.

136. A teoria da evolução proposta por Herbert Spencer explicará suficientemente o que chamamos os princípios directivos do conhecimento? *(Paris)*.

137. Pode-se considerar a razão humana como um produto da vida em sociedade? De que maneira e até que ponto poderia defender-se esta teoria? *(Paris)*.

138. Quais seriam nas ciências e na moral as consequências rigorosas do empirismo? *(Lille)*.

139. Que há de verdade e falsidade na teoria das *ideias inatas? (Lille)*.

140. Mostrar como o valor que se concede ao nosso conhecimento depende da origem psicológica que se lhe atribui. *(Aix)*.

141. Pode dizer-se que a ideia de Deus resume em si todos os princípios directivos do entendimento humano? *(Paris)*.

SENSIBILIDADE

142. **O prazer e a dor.** Podem admitir-se indiferentes? *(Paris)*.

143. Caracterizar por meio da análise psicológica a diferença entre sensações e percepções. *(Paris)*.

144. Causas e efeitos da dor. *(Aix)*.

145. Que há de verdade na expressão de Aristóteles: «A sensação é o acto comum ao sensiente e ao objecto sentido?» *(Poitiers)*.

146. Há acaso prazer em não fazer nada? *(Paris)*.

147. Mostrar que o prazer nasce da actividade, e que ao mesmo tempo a aumenta e fortifica. *(Dijon)*.

148. As tendências derivam do prazer e da dor? .*(Bordéus)*.

149. Natureza do prazer e da dor. Suas relações e sua importância na vida intelectual e moral. *(Paris)*.

150. Condições fisiológicas da sensação. *(Lille)*.

151. Definir, classificar e caracterizar os sentimentos, **inclinações,** apetites, tendências e paixões da alma humana. *(Paris)*.

152. Natureza e principais variedades da **emoção.** *(Dijon)*.

153. Analisar um sentimento, como a amizade, o amor, o ódio, a cólera... Mostrar a sua formação. *(Aix)*.

154. O sentimento do tédio. Examinar com exemplos tirados da vida quotidiana, ou da arte e literatura, em que condições se produz. *(Nancy)*.

155. Analisar e criticar as inclinações superiores do espírito humano: tendências científicas, morais, estéticas e religiosas. *(Tolosa)*.

156. Reduzir-se-ão todos os sentimentos do coração humano ao amor próprio, como pretendeu La Rochefoucauld? *(Paris)*.

157. Comparar a máxima de Aristóteles: «é melhor amar que ser amado», com a definição de Leibniz: «amar é ser feliz com a felicidade de outrem». *(Dijon)*.

158. Achar pela análise os elementos de uma **paixão** *(perturbatio animi)*, e mostrar como se forma. É sempre viciosa? *(Lião)*.

159. Mostrar a diferença entre as inclinações (ou tendências) e as paixões. *(Lille)*.

160. As paixões. — Defini-las, classificá-las, mostrar como se formam. Dizer se somos responsáveis do que fazemos sob o império da paixão. *(Paris)*.

161. Poder da vontade sobre as paixões. *(Lião)*.

162. Que é que os epicuristas e os estoicos entendiam respectivamente por «viver segundo a natureza?» *(Caen)*.

163. A **simpatia,** seu determinismo, seu valor moral e social. *(Nancy)*.

164. Mostrar a importância social da **imitação** (linguagem, opinião e costumes). *(Rennes)*.

165. Explicar psicològicamente a influência do exemplo, particularmente sob o ponto de vista moral. Tirar depois desta teoria aplicações práticas para a educação. *(Aix)*.

ACTIVIDADE

166. Que é **instinto?** Principais teorias emitidas para explicar o instinto. *(Paris)*.

167. É imutável o instinto dos animais? Admite transformação e porgresso? *(Tolosa)*.

168. Pode reduzir-se o instinto a um hábito hereditário? *(Paris)*.

169. Dèsenvolver a expressão de T. Reud: «Sem o instinto a criança nunca se faria homem, e sem o hábito o homem ficaria sempre criança». *(Lille)*

170. **Hábito** e suas leis. *(Paris)*.

171. Em vez de dizer com Aristóteles que o hábito é uma segunda natureza, deve-se antes pensar, como Pascal parece supor, que a natureza não é senão um primeiro hábito? Por outras palavras, as analogias do hábito e do instinto autorizam-nos a supor que o instinto é apenas a resultante do hábito? *(Lião)*.

172. Opor em suas origens e caracteres o hábito, o instinto e a vontade. *(Paris)*.

173. Pode-se admitir que a vontade humana é obra da evolução? Se assim é, como se formou? *(Paris)*.

174. A vontade e o hábito: quais são os caracteres pelos quais estas duas funções se distinguem, e quais os carácteres que as tornam mùtuamente dependentes? *(Dijon)*.

175. O hábito; sua importância na vida intelectual e moral. *(Poitiers)*.

176. É para nós uma força ou uma fraqueza a dìsposição que temos para contrair os hábitos? *(Poitiers)*.

177. Explicar com exemplos o que se entende por **automatismo** psicológico. *(Lião)*.

178. A chamada vida **inconsciente** do espírito, e por que processo se pode de algum modo diminuir o influxo que exerce no homem. *(Grenoble)*.

179. **A vontade.** — Analizar o fenómeno da resolução voluntária. *(Paris)*.

180. Determinar a parte que cabe ao conhecimento intelectual, ao sentimento e à vontade no acto psicológico da deliberação. *(Paris)*.

181. Intervém a vontade na inteligência e a inteligência na vontade? Para quê, e em que medida? *(Argel)*.

182. Haverá alguma semelhança entre o juizo e o acto voluntário da resolução? *(Bordéus)*.

183. Que pensa da afirmação de Espinoza: «a vontade e o entendimento são uma e a mesma coisa?» *(Lião)*.

184. Descreva um acto voluntário; que sentimento o acompanha, e em que se distingue a acção voluntária de um simples desejo muito forte? *(Poitiers)*.

185. Como se pode educar a vontade? *(Paris)*.

186. Enumerar e explicar os diferentes sentidos da palavra *liberdade*. *(Paris)*.

187. Pode-se demonstrar o livre arbítrio? *(Paris)*.

188. Que vale o testemunho da consciência na questão do livre arbítrio e do determinismo? *(Caen)*.

189. Pode demonstrar-se o livre arbítrio com argumentos tirados da moral? *(Paris)*.

190. Será liberdade a faculdade de eleger entre o bem e o mal? *(Lille)*.

191. Mostrar que a liberdade reside no acto interno da resolução voluntária e não na acção que dela resulta. — Consequências desta distinção. *(Paris)*.

192. Há graus na liberdade moral? Se os há, dar a explicação. *(Paris)*.

193. Distinguir entre fatalismo e determinismo. — Exame das principais objecções fatalistas. *(Paris.)*

194. Pode-se rejeitar o livre arbítrio sem destruir a moral? *(Lille)*.

195. O determinismo. Exclui ele qualquer ideal moral, ou então entre os elementos da moralidade haverá alguns com os quais se conforma fàcilmente, e outros que parece excluir? *(Dijon)*.

196. Como se concilia a liberdade moral do homem com a necessidade das leis físicas? *(Dijon)*.

197. O desejo necessário da felicidade que nos impele a todos os nossos actos é compatível com a liberdade desses mesmos actos? *(Paris)*.

198. Explicar e discutir a expressão de Espinoza: «quanto mais o acto se inspira na razão, mais livre é; e quanto mais se inspira na paixão mais ele é escravo». *(Aix)*.

199. A influência das paixões, dos hábitos, do temperamento e das circunstâncias externas na actividade humana. — Mostrar que esta influência não destroi a liberdade. *(Paris)*.

200. Será forçoso concluir que a vontade não é livre pelo facto de depender sempre dos motivos que a determinam? *(Lille)*.

201. Indicar com precisão o influxo dos móveis e dos motivos da determinação voluntária. *(Aix)*.

202. Que pensa da liberdade de indiferença? Verdadeira influência dos motivos no acto livre. *(Paris)*.

PROBLEMAS GERAIS

203. Mostrar com exemplos a dúplice influência do **físico** e **moral** e do moral no físico. — Tirar consequências. *(Paris)*.

204. O sono e os sonhos. *(Lião)*.

205. As percepções externas não serão, como diz Leibniz, mais do que sonhos bem ligados? *(Lião)*.

206. Comparar os fenómenos psicológicos do sonho, do devaneio e da alucinação. — Que há de comum e de diferente entre eles? *(Paris)*.

207. A sugestão. — Estudo moral das suas consequências sob o ponto de vista da responsabilidade individual e da vida social. *(Lião)*.

208. Que é ter **carácter**? *(Lille)*.

209. Que é o carácter? Quais são os seus elementos, constitutivos e que influências externas e internas os unem entre si? *(Caen)*.

210. Que relações há entre os termos: vontade, carácter e personalidade? *(Bordéus)*.

211. A **ideia do eu**; como se forma e às vezes se deforma? Qual é o seu valor? *(Grenoble)*.

212. De que elementos se compõe a ideia do eu e como é que esta ideia se forma em nós? *(Mompilher)*.

213. Que entendem os filósofos por o *eu?* Será esta expressão exactamente sinónima de alma? *(Dijon)*.

214. Refutar as proposições; «O eu é uma congérie de sensações». «O eu é um agregado de estados de consciência». Qual é a verdadeira natureza do eu? *(Grenoble)*.

215. A **personalidade,** suas prerrogativas e atributos sob o ponto de vista psicológico e moral. *(Paris)*.

216. O sentimento da personalidade. Como se forma e como se pode alterar. *(Nancy)*.

217. A **hereditariedade psicológica.** *(Poitiers)*.

218. **O sinal em geral.** — Sua natureza. — Quais são as principais relações entre o sinal e a coisa significada. *(Paris)*.

219. Mostrar, debaixo de todos os pontos de vista que comporta o assunto, qual é a utilidade da linguagem. *(Lille)*.

220. Que é linguagem natural e artificial? — Em qual destas duas espécies se deve colocar a palavra humana? *(Paris)*.

221. Em que sentido se emprega a expressão: «a vida da linguagem?» *(Bordéus)*.

222. A escrita; serviços que presta ao espírito; inconvenientes que apresenta. *(Paris)*.

223. Expor e criticar as teorias mais recentes sobre a origem da linguagem. *(Paris)*.

224. Poderá o homem pensar sem o auxílio das palavras? *(Paris)*.

225. A influência do pensamento na linguagem e da linguagem no pensamento. Mostrar como esta última influência foi exagerada no século XVIII por Condillac e sua escola. *(Lille)*.

226. Erros que provêm da linguagem. — Meios para remediá-los. *(Lille)*.

227. As línguas são sintéticas antes de se converterem em analíticas: Eis uma das leis da linguagem. Explicá-la. *(Paris)*.

228. Principais caracteres de uma língua perfeita, que se encontram na língua francesa. *(Lille)*.

229. Vantagens de uma língua perfeita e inconvenientes de uma língua imperfeita. *(Lião)*.

230. Que pensar acerca da invenção de uma língua universal? Em que condições é possível? *(Paris)*.

ESTÉTICA

231. Analisar a ideia de **beleza** e determinar as faculdades que se exercitam tanto na apreciação como na criação das obras de arte. *(Lille)*.

272. Análise psicológica do sentimento estético. *(Aix)*.

233. A verdade, a beleza e o bem. Indicar as suas analogias e diferenças. *(Clermont)*.

234. Analisar os principais sentimentos que desperta em nós a vista da beleza. *(Paris)*.

235. O risco e as causas do risco. *(Paris)*.

236. Diferenças entre o belo e o sublime. *(Paris)*.

237. A **arte**; seu princípio e fim. *(Lille)*.

238. Qual é o sentido das diversas expressões empregadas na teoria das belas-artes: a limitação, a ficção e o ideal. *(Paris)*.

239. Definir com precisão o realismo estético. Expor-lhe os caracteres e o valor. *(Lião)*.

240. Avaliar o pensamento de Bacon: «A arte consiste em ajuntar-se o homem à natureza». *(Aix)*.

241. As belas artes não se proporão o mesmo fim sob diversas formas e por meios diferentes? Qual é este fim? *(Lille)*.

242. Avaliar a fórmula: «*A arte pela arte*». *(Lille)*.

243. Explicar e discutir a expressão de Claude Bernard: «A arte sou *eu;* a ciência somos nós». *(Mompilher)*.

244. Será verdade que a arte é um divertimento fútil, que nos desvia dos fins sérios da vida? *(Nancy)*.

245. A arte é apenas um divertimento? Pode ela propor-se uma acção moral e social? *(Nancy)*.

246. O gosto. Que é ter gosto? Existe o bom e o mau gosto? *(Clermont-Ferrand)*.

247. O génio nas ciências e nas artes. *(Nancy)*.

LÓGICA

248. Objecto e divisão da lógica. — Assinalar a diferença entre o estudo lógico e o estudo psicológico das nossas faculdades de conhecer. *(Paris).*

249. Distinguir nas operações intelectuais: conceber, julgar, raciocinar, o ponto de vista lógico do ponto de vista psicológico. *(Bensançon).*

250. Em que coisa pode a moral ser útil à lógica? *(Lille).*

251. Relações da lógica com a gramática. *(Mompilher).*

252. O sentido comum. — Sua natureza, valor e limites como meio de conhecer. *(Paris).*

LÓGICA FORMAL

253. A **ideia.** — Que se entende em lógica formal por género e espécie? — Extensão e compreensão das ideias. *(Paris).*

254. Teoria da **definição;** suas regras; dar exemplos. *(Paris).*

255. Diferenças entre a definição nominal e a definição real. Regras de uma e outra. — Exemplos. *(Paris).*

256. Utilidade das definições. — Que coisas devem ser definidas? — Regras de Pascal. *(Paris).*

257. Só podemos definir uma opinião com o auxílio de outras; e só podemos demonstrar uma proposição apoiando-nos em princípios; há necessàriamente noções que não se definem e princípios que não se demonstram; quais são os caracteres dessas noções e princípios? *(Caen).*

258. Teoria da proposição; seus elementos e diversas espécies. — Importância desta teoria para a teoria do silogismo. *(Paris).*

259. Mostrar como os **juizos** diferem entre si qualitativa e quantitativamente. Dar exemplos. *(Paris).*

260. Conversão das proposições. *(Caen).*

261. Poder-se-ão adquirir novos conhecimentos por meio do raciocínio? *(Paris).*

262. Raciocínio dedutivo. Dizer nìtidamente em que consiste e as regras principais que é necessário observar. Exemplificar. *(Paris).*

263. Haverá formas de raciocínio especìficamente distintas, ou podem reduzir-se todas as formas do raciocínio a uma única espécie? *(Paris).*

264. Teoria do **silogismo.** — Será o silogismo a forma necessária de toda a dedução? *(Paris).*

265. Para que serve o meio termo do silogismo? — Alguns exemplos.

266. Explicar com exemplos a diferença entre os termos e as proposições no silogismo. Distinguir as regras aplicáveis aos termos das que são aplicáveis às proposições. *(Paris).*

267. Valor e uso do silogismo. *(Caen).*

268. Examinar a teoria de Stuart Mill sobre a dedução. *(Besançon).*

269. Definição da **ciência.** — Distinção entre as ciências e as artes. — Classificação das ciências. *(Nancy).*

270. Lugar da filosofia na classificação das ciências. *(Besançon).*

271. Qual é o sentido do aforismo de Bacon: «*Vere scire per causas scire*». *(Paris).*

272. Principais caracteres do conhecimento científico, que o distinguem do conhecimento vulgar. *(Mompilher).*

273. Que significam ao certo as expressões de Bacon: «O poder do homem é proporcional à sua ciência», e «só se triunfa da natureza obedecendo-lhe»? — Confirmar com vários exemplos. *(Paris).*

274. Explicar e avaliar a expressão de um grande sábio: «podemos mais do que julgamos». *(Lillle).*

275. Caracteres do espírito científico e do espírito filosófico. *(Clermont).*

276. Qual é o sentido e o alcance do conselho que se dá tão frequentemente aos jovens: «Pensai por vós mesmos». *(Poitiers).*

277. Entre as virtudes necessárias ao sábio estão a imparcialidade e o entusiasmo. Que ideia se pode formar destes dois sentimentos que parecem rechaçar-se e que devem andar juntos? *(Dijon).*

LÓGICA APLICADA

Método em geral

278. Explicar com exemplos a máxima de Descartes: «Não basta ter um espírito bom, o principal é aplicá-lo bem». *(Paris).*

279. Expor e explicar as quatro regras do método dadas por Descartes. — Bastarão para constituir um método geral completo? *(Grenoble).*

280. Quais são os diferentes sentidos das palavras análise e síntese tão usualmente empregadas? *(Paris).*

281. Têm as palavras análise e síntese nas matemáticas o mesmo sentido que nas ciências experimentais? — Mostrar as analogias e as diferenças nos diversos empregos destes termos. *(Aix-Marselha).*

Método das ciências matemáticas

282. Que são ciências matemáticas? Em que consiste o método destas ciências e a que coisa se deve atribuir a exactidão que as caracteriza? *(Paris).*

283. Qual é o papel da experiência na construção das noções matemáticas? *(Bordéus).*

284. Que são **axiomas?** — Defini-los e determinar o seu emprego na demonstração. — Classificar os principais axiomas que existem segundo as diferentes ciências a que pertencem. *(Paris).*

285. As definições e os axiomas nas matemáticas; para que servem? *(Lille).*

286. Postulados nas ciências matemáticas e na moral. *(Besançon).*

287. Explicar a função que exercem na demonstração dos teoremas e na resolução nos problemas os axiomas, os postulados e as definições. *(Paris).*

288. Pode considerar-se o método matemático como modelo de todos os métodos científicos? *(Paris).*

289. Quais são as qualidades e os defeitos que podem originar-se do estudo das matemáticas? *(Dijon).*

290. Perigos do abuso do espírito matemático e do método *a priori* na filosofia. Exemplos de Parménides, Descartes e Espinoza. *(Nancy).*

Método das ciências físico-químicas

291. Distinção entre o objecto das ciências matemáticas e o das ciências físicas. Não explicará esta distinção a diferença dos métodos seguidos nestas duas ordens de ciências? — Inconvenientes que se seguiriam, substituindo um método pelo outro. *(Lille).*

292. Leis da natureza. Mostrar com exemplos em que consistem; a vantagem que há em as conhecer, e como se descobrem e verificam. *(Paris).*

293. Que quer dizer um sábio, quando afirma que um fenómeno é realmente causa de outro? *(Paris)*.

294. Como é que chegamos à noção de lei nas ciências da natureza? — Que é uma lei física? — Em que é que as leis físicas se distinguem da lei moral? *(Paris)*.

295. Que é método experimental? Indicar os seus processos e apresentar exemplos. *(Paris)*.

296. Natureza e regras da **observação.** Disposições de espírito e aptidões que supõe. *(Lille)*,

297. Quais são as principais causas do erro em matéria de observação sensível, e que se deve fazer para evitá-las? *(Lille)*.

298. Em que coisa a **experimentação** é superior, como método à observação? *(Rennes)*.

299. Explicar e, se é possível, discutir a frase de Claude Bernard: «Experimentamos com a razão». *(Paris)*.

300. Bastará uma só experiência para demonstrar uma lei? *(Bordéus)*.

301. Mostrar com exemplos como se devem entender as principais regras da experimentação. *(Paris)*.

302. Justificar a expressão de Descartes: «Procurar a verdade nas ciências é verdadeiramente travar uma batalha». *(Caen)*.

303. Explicar, com exemplos tomados da geometria, ou da física, os princípios gerais da medida. Indicar a importância da medida nas ciências da natureza. *(Mompilher)*.

304. Por que razão certas ciências avançam mais que as outras? Comparar sob este ponto de vista a física com a biologia. *(Rennes)*.

305. A **hipótese** e suas variedades. — Seu uso nas ciências. *(Nancy)*.

306. Aprende-se a ser bom observador. Não se aprende a ser um grande sábio. Porquê? *(Poitiers)*.

307. As hipóteses científicas atingem as causas, (o porquê), ou atingem simplesmente as leis (o como) dos fenómenos que explicam? *(Lião)*.

308. Examinar as diferentes fases da descoberta científica e marcar a fase em que intervém a imaginação. *(Dijon)*.

309. Que é um **sistema?** — Exemplos. — Importância dos sistemas nas ciências. Que é um espírito sistemático? *(Paris)*.

310. Pelo simples facto de novas teorias substituirem as antigas, haverá motivo para duvidarmos do valor das ciências? *(Lille)*.

311. Mostrar com um exemplo tomado da física o que é uma *teoria*. *(Rennes)*.

312. Explicar a expressão de Claude Bernard: «o facto sugere a ideia; a ideia dirige a experiência e a experiência julga a ideia». *(Paris)*.

313. As **teorias.** — Seu emprego na ciência. *(Argel)*.

314. Qual é a diferença entre hipótese, teoria e sistema? Confirmar com exemplos. *(Poitiers)*.

315. A **indução.** — Em que consiste este raciocínio e em que medida podemos nós aceitar as suas conclusões? *(Lille)*.

316. Raciocínio indutivo. — Dar exemplos que nos façam ver nìtidamente esta operação. — Género da certeza que comporta e condições requeridas para que seja cientìficamente correcta. *(Lião)*.

317. Fundamento da indução. *(Lille(*.

318. Poderá a indução reduzir-se à experiência? — Supõe ela um princípio racional? Qual é esse princípio? *(Paris)*.

319. Expor as diferenças que há entre a indução vulgar e a indução científica. Indicar as regras desta última. *(Paris)*.

320. Poder-se-á reduzir a indução à dedução, ou a dedução à indução? — Será necessário manter uma separação completa entre estes dois processos do espírito humano? *(Dijon)*.

321. Como podemos estar seguros da estabilidade das leis da natureza? *(Lille)*.

322. Emprego das matemáticas e, de uma maneira geral, da dedução nas ciências da natureza? *(Bordéus)*.

323. Quais são os obstáculos que se opõem a que o método dedutivo se estenda a todo o domínio científico? *(Poitiers)*.

Método das ciências naturais

324. Sobre que se baseia a distinção que se faz ordinàriamente entre as ciências físicas e as ciências naturais? Será fundada esta distinção? *(Tolosa)*.

325. Raciocínio por **analogia.** — Indicar os serviços que presta nas investigações científicas e os erros a que frequentemente conduz. *(Aix)*.

326. Indicar as semelhanças e as diferenças que existem entre a analogia e a indução. *(Paris)*.

327. A **classificação.** — Mostrar com exemplos pormenorizados a diferença entre classificações naturais e artificiais. *(Paris)*.

328. Que devemos pensar destas palavras: género, espécie, ordem, tipo... Têm valor objectivo? *(Lille)*.

329. Comparar a definição nas ciências racionais com a definição nas ciências de observação. — Justificar as diferenças, a importância e o lugar respectivo nestes dois grupos de ciências. *(Paris)*.

330. Comparar o método indutivo com o método dedutivo; vantagens e inconvenientes dos dois métodos. *(Lille)*.

331. Comparar a certeza das ciências indutivas e dedutivas. *(Caen)*.

332. Mostrar que, embora a dedução se empregue sobretudo nas ciências matemáticas, não deixa de ter uso também noutras investigações. *(Lille)*.

333. Tendem as ciências indutivas a converter-se em dedutivas? Será isto um progresso? *(Lille)*.

334. A ciência moderna supõe necessàriamente uma concepção mecânica do universo, ou então é compatível até certo ponto com uma explicação finalista dos fenómenos? *(Bordéus)*.

Método das ciências morais e sociais

335. Que deve entender-se pela expressão: ciências morais? Quais são as principais diferenças entre ciências físicas e ciências morais? *(Paris)*.

336. Comparar, quanto à precisão e rigor, as ciências matemáticas com as ciências físicas e morais. *(Lille)*.

337. Mostrar com exemplos como se podem provar as verdades de ordem moral. *(Mompilher)*.

338. Será a **história** uma ciência não sòmente descritiva mas explicativa? Em que medida? *(Tolosa)*.

339. Analisar a fé natural no testemunho dos nossos semelhantes. — Qual é a influência do testemunho no porgresso das ciências humanas? *(Paris)*.

340. Como é que se pode chegar ao conhecimento dum acontecimento já passado ou dum facto actual que não se pode observar directamente? *(Nancy)*.

341. Regras do testemunho humano consoante se aplicar a doutrinas ou a factos. *(Paris)*.

342. Explicar e analisar o pensamento seguinte de um autor contemporâneo: «A história, que era uma arte e que comportava todas as fantasias da imaginação, tornou-se em nossos tempos uma ciência na qual é necessário proceder com método rigoroso». *(Paris)*.

343. Tem o historiador por fim verificar pura e simplesmente os factos como uma *testemunha?* Explicá-los como um sábio? Julgá-los como um moralista? Excluem-se estes três fins? Conciliam-se? Como é que o historiador deve compreender a sua missão e como pode cumpri-la? *(Tolosa)*.

344. Consenso universal. — Principais aplicações às diferentes questões filosóficas. — Apreciação do valor deste argumento. *(Paris.)*

345. Bacon e Pascal compararam a humanidade a um só homem que vai aprendendo sempre. — Analisar esta comparação e mostrar até que ponto é exacta. *(Lille)*.

346. A **sociologia.** Será realmente distinta da história? Que analogias e diferenças existem entre a história e a sociologia? *(Caen)*.

LÓGICA CRÍTICA

347. Definir a verdade, a evidência e a certeza. *(Paris)*.

348. Qual é a natureza das **ideias gerais?** — A que se chama na história da filosofia *nominalismo* e *realismo?* *(Paris)*.

349. Temos nós no espírito mais do que uma palavra associada a uma ou mais imagens, quando pensamos numa ideia abstracta? *(Mompilher)*.

350. O nominalismo nas filosofias modernas. *(Caen)*.

351. Definir a certeza, a crença e a dúvida; exemplificar. — Em que circunstâncias e com que faculdades se produzem estes três estados de espírito? *(Paris)*.

352. Distinguir com exemplos e análises estas três espécies de evidência; evidência sensível, racional e moral. *(Paris)*.

353. Dar uma teoria psicológica da certeza. *(Paris)*.

354. Quais são os caracteres da certeza científica, sobretudo nas matemáticas? *(Dijon)*.

355. Será conveniente estabelecer diferença entre a certeza metafísica e a certeza moral? *(Paris)*.

356. Certeza própria da consciência. — Compará-la com as outras espécies de certeza. *(Grenoble)*.

357. Probabilidade. — Distingui-la da certeza. — Em que caso se pode medir pelo cálculo? *(Lille)*.

358. Que é **crença?** — Como se distingue do conhecimento? Qual é o seu valor lógico? *(Aix)*.

359. Definir as relações entre a vontade e a crença, e mostrar a importância desta questão. *(Bordéus)*.

360. Expor e discutir o problema psicológico do **erro.** *(Caen)*.

361. Haverá causas morais do erro? E se as há, quais são elas? *(Lille)*.

362. A equação pessoal, estudo das causas do erro, que são pròpriamente subjectivas e provêm do estado do espírito de quem observa e raciocina em matéria científica. *(Lião)*.

363. Diversas maneiras de raciocínios mal feitos que se chamam sofismas. — Quais são as principais causas dos maus raciocínios? Dar exemplos pelos quais se mostre onde está o vício do raciocínio. *(Paris)*.

364. Definir os paralogismos e os sofismas. — Citar exemplos de petição de princípio, de enumeração imperfeita, de ignorância e ambiguidade de palavras. *(Paris)*.

365. Como é possível o erro? Se o falso se pode encobrir com as aparências da verdade, como pode haver certeza? *(Caen)*.

366. Mostrar que na vida ordinária estamos reduzidos muitas vezes a contentar-nos com probabilidades, e dizer porque é que estas probabilidades nos bastam. *(Lião)*.

367. Que pensar filosòficamente do provérbio: «Errar não é um crime?» *(Paris)*.

368. Explicar e discutir as duas fórmulas seguintes: 1.º «é necessário tender para a verdade com toda a alma»; 2.º «é necessário evitar em matéria intelectual qualquer preocupação moral.» *(Tolosa)*.

369. Mostrar a verdade do pensamento de La Rochefoucauld: «Sentimos vaidade dos defeitos de que não queremos corrigir-nos. *(Dijon)*.

370. A que se chama **critério** em Lógica? — Quais são os principais critérios propostos oelas diversas teorias dogmáticas? *(Paris)*.

371. A verdade de um conhecimento terá por critério a energia que este conhecimento comunica às nossas faculdades activas? *(Bordéus)*.

372. Até que ponto será legítimo sustentar que a consciência e o conhecimento têm o seu princípio e razão de ser na acção e na vida prática? *(Caen)*.

373. Condições da certeza. *(Besançon)*.

374. Discutir as objecções postas ao critério da evidência. *(Besançon)*.

MORAL

375. **A moral.** Será uma ciência? *(Lille)*.

376. É bem fundada a distinção entre a teoria e a prática no domínio da moral?

777. Uns definem a moral: a ciência da felicidade; outros: a ciência do dever. Que pensar destas definições? *(Aix)*.

378. Comparar o pintor moralista com o filósofo também moralista no seu fim, método e resultado do seu estudo. *(Paris)*.

379. Explique a expressão de Massillon a quem perguntavam: Aonde vai buscar as pinturas que faz do vício? Responde: «Em mim mesmo». *(Grenoble)*.

380. Será a moral uma ciência de observação? — Até que ponto devem a história e os factos ser consultados num curso de moral? *(Paris)*.

381. A imaginação exerce algum influxo na moral? Não exercerá até vários? Quais? *(Grenoble)*.

382. Em que é que a moral supõe a psicologia? — Poder-se-á conceber a moral sem o princípio da liberdade humana? *(Paris)*.

383. Relações entre a moral e a metafísica. *(Bordéus)*.

384.Analisar o pensamento de Leibniz: «Há um grau de moral boa independente de Deus; mas a consideração da existência de Deus e da imortalidade da alma elevam a moral à sua mais elevada perfeição. *(Nice)*.

385. Pode-se conceber uma moral sem obrigação nem sanção? *(Lille)*.

MOFAL GERAL

Existência do dever

386. Análise da **consciência moral.** *(Paris)*.

387. Mostrar que o verdadeiro sentimento pelo qual se reconhece a presença da lei moral, é o respeito. — É um fenómeno completamente distinto, como notou Kant, da inclinação e da admiração. *(Paris)*.

388. Quais são os principais motivos das nossas acções? Podem reduzir-se ao interesse e ao dever? *(Paris)*.

389. Será inseparável de todo o princípio de acção o amor de si mesmo? — Qual é o seu uso legítimo em moral? *(Tolosa)*.

390. Analisar os motivos das nossas acções e deduzir desta análise a classificação dos sistemas de moral. *(Lião)*.

391. Quais são os **caracteres** essenciais à lei moral? — E destes caracteres quais faltam mais à regra do interesse pessoal? *(Paris)*.

392. Pode a obrigação moral conciliar-se com a liberdade? *Lille.)*

393. Distinguir o dever e a obrigação absoluta dos conselhos da prudência e dos cálculos do interesse. *(Lille)*.

394. Universalidade das noções morais. — Discutir as objecções dos cépticos. *(Paris)*.

395. Em que se funda a nossa certeza sobre questões morais, havendo tão grande diversidade de opiniões sobre essas questões? *(Poitiers)*.

396. A lei moral e a lei científica; suas relações. Poderá reduzir-se a primeira à segunda? *(Dijon)*.

397. Comentar a frase de Kant: «Há duas coisas que enchem a alma de admiração e de respeito sempre crescente; admiração e respeito que aumentam à medida que o pensamento se concentra nelas cada vez mais: «o céu estrelado por cima das nossas cabeças e a lei moral dentro dos nossos corações». *(Lille)*.

398. O sentimento da obrigação moral é ou não redutível ao sentimento do constrangimento social? *(Paris)*.

399. A hereditariedade na vida intelectual e moral. *(Besançon)*.

Natureza do dever

400. Em que consiste o **bem** que se deve praticar? *(Paris)*.

401. Que é bem moral? Que distinção existe entre bem absoluto ou em si, e bem moral? *(Paris)*.

402. **O bem e o dever.** Significação exacta destes dois termos. Suas diferenças e relações. *(Argel)*.

403. Como explicar a concórdia dos moralistas na prática com a sua divergência em teoria? *(Lille)*.

404. «A moralidade é a imitação de Deus». — Explicar esta opinião de alguns filósofos, tanto antigos como modernos. *(Nanci)*.

405. Fundamento da **obrigação** moral. *(Besançon)*.

406. Por que motivo devemos praticar o bem? É para obedecer às ordens de Deus? — às exigências da vida social? — ou é por outra razão? *(Aix)*.

407. Explicar e analisar os dois entimemas fundamentais da moral: «Deves. logo podes; podes, logo deves». *(Clermont)*.

408. O progresso da indústria e da ciência provam porventura que o homem progride também? *(Nancy)*.

409. Segundo certos pensadores, o luxo é uma condição do progresso. Segundo outros é um obstáculo. — Exponha estas opiniões, discuta-as e escolha uma delas. *(Aix)*.

A consciência moral

410. Estabelecer a diferença entre consciência psicológica e consciência moral. *(Paris)*.

411. A consciência moral será uma faculdade à parte ou pode reduzir-se a uma faculdade geral? *(Paris)*.

412. Que é sentido moral? — É susceptível de perfeição? — Meios mais aptos para o tornar mais delicado e mais seguro. *(Grenoble)*.

413. Qual é a *origem* das noções morais? Como é que aparecem na consciência? *(Aix)*.

414. Examinar a asserção de Kant: «A consciência moral não é uma coisa que se possa adquirir, e não há obrigação de se formar uma consciência moral; mas todo o homem, como ser moral, a possui originàriamente em si mesmo». *(Paris)*.

415. Terá o indivíduo moralmente o direito de opor o juizo da sua consciência pessoal ao juizo moral da sociedade de que faz parte? Se o tem, dizer por que título,em que medida e em que condições se lhe pode reconhecer esta faculdade? *(Paris)*.

416. Deve-se obedecer às leis ainda às injustas? *(Bordéus)*.

Consequências do dever

417. **Responsabilidade** moral. — Expor o seu princípio, as condições e as consequências. — Citar exemplos. *(Paris)*.

418. A responsabilidade. Sua relação com o livre arbítrio. Não será a ideia de responsabilidade susceptível de nenhuma interpretação racional, na hipótese do determinismo? *(Caen)*.

419. Mostrar, a propósito do alcoolismo, até que ponto o hábito deixa subsistir a responsabilidade. *(Lille)*.

420. Quais são as princiapis formas que pode revestir a cumplicidade no mal e na injustiça? — Mostrar a sua culpabilidade. *(Dijon)*.

421. **Mérito** e demérito. — Definir estas duas noções. — Estabelecer-lhes os fundamentos e as consequências. *(Paris)*.

422. Que é a dignidade pessoal? Pode aumentar-se, comprometer-se, perder-se? *(Clermont-Ferrand)*.

423. Desenvolver o pensamento contido neste verso. «O crime cria a vergonha e não o cadafalso». *(Lille)*.

424. Em que consistem e donde provêm para o agente moral o mérito e o demérito? — Porque é que os castigos e as recompensas são a sua consequência considerada como necessária pela razão? *(Lille)*.

425. A **virtude.** — Principais definições. *(Aix)*.

426. Determinar a verdade e o erro que se acham nesta proposição de Sócrates: *Ninguém é voluntàriamente mau.* *(Lião)*.

427. Mostrar que há disposições naturais para o vício ou para a virtude, e estudar sob este ponto de vista a influência da educação moral. *(Rennes)*.

428. Se não há virtude sem esforço, e se o hábito suprime o esforço, como é que Aristóteles pôde dizer que a virtude é um hábito? *(Aix)*.

429. **Sanções** da lei moral; enumerá-las, defini-las; comprovar cada definição com um ou mais exemplos. *(Paris)*.

430. Os castigos têm por fim a emenda do culpado? *(Lille)*.

431. A crença numa sanção definitiva será porventura nociva à virtude? *(Poitiers)*.

432. O bem e a felicidade. *(Dijon)*.

433. Exponha a doutrina das provações e a sua necessidade para a vida moral. *(Aix)*.

Sistemas falsos ou incompletos

434. A **moral utilitária.** *(Paris)*.

435. O prazer e a dor em si mesmos e nas suas relações com o fim do homem. *(Grenoble)*.

436. Se o prazer resulta do funcionamento normal de qualquer das nossas faculdades, como explicar a existência de prazeres proibidos? *(Paris)*.

437 Mostrar que não há diferenças essenciais entre o prazer e o interesse. *(Paris)*.

438. Mostrar que o educador deve evitar, tanto uuanto possível, apelar na criança para o interesse pessoal. *Rennes)*.

439. Certos moralistas propõem ao indivíduo como fim da vida moral a sua própria perfeição; outros pelo contrário propõem-lhe como fim último a perfeição da sociedade no seio da qual se encontra. Haverá incompatibilidade entre estas duas ordens de fins? *(Lille)*.

440. Somos nós a tal ponto solidários uns dos outros, uue o interesse particular se confunda sempre com o interesse geral? *(Nancy)*.

441. Que lugar se deve dar na vida moral ao acto de procurar a felicidade? *(Grenoble)*.

442. Não é o dever também o que nos é mais verdadeiramente útil? *(Lille)*.

443. Kant pretende que o único móbil da acção boa seja o respeito pela lei moral: uue pensa acerca disso? *(Mompilher)*.

444. Poder-se-á fundar a moral sobre o interesse social? *(Bordéus)*.

445. Egplicar estas palavras de Stuart Mill: «Vale mais ser um homem desgraçado do que um cevado satisfeito, e ser Sócrates descontente do que um imbecil feliz». *(Poitiers)*.

446. Interpretar filosòficamente esta máxima: *Faz o que deves, suceda o que suceder*. *(Caen)*.

447. Expor a doutrina da evolução e mostrar como ela se esforça por explicar os princípios da moral. *(Lião)*.

448. Estão as teorias científicas da *evolução e hereditariedade* em oposição com a moral do dever e a teoria psicológica da *vontade livre e responsável?* Conforme a sua opinião pessoal, demonstre com exemplos, quer a incompatibilidade, quer a harmonia e conciliação possível desta doutrina científica com esta doutrina psicológica e moral. *(Nancy)*.

449. O progresso dos costumes provocará por si o enfraquecimento do sentimento da obrigação? *(Lille)*.

450. Que julga desta fórmula: «É na cidade e pela cidade que o indivíduo humano veio a ser um agente moral»? *(Paris)*.

451. Poder-se-á fundar o dever na dívida social? *(Matéria de concurso)*.

452. Reduzir-se-ão os nossos deveres para connosco aos deveres para com os nossos semelhantes? *(Lille)*.

453. O **sentimento** é um motivo de acção; pode ele ser uma regra de moral, como afirmaram alguns filósofos? *(Lille)*.

454. Definir o que entendem os psicólogos e moralistas por coração. Que lugar é preciso dar-lhe na cultura geral da inteligência e no proceder da vida? *(Dijon)*.

455. Expor a teoria de Adão Smith em moral, e criticá-la. *(Lille)*.

456. Os sentimentos de simpatia e antipatia; descrever-lhes os principais caracteres, determinando-lhes o influxo da vida moral. *(Rennes)*.

457. Que é o sentimento da honra? Pode este substituir a ideia do dever como regra absoluta e obrigatória de proceder? *(Paris)*.

458. «A virtude, disse Kant, pressupõe a insensibilidade considerada como uma força». Examinar e discutir este pensamento. *(Poitiers)*.

459. Quais são os auxílios e os obstáculos que as inclinações da sensibilidade originam à prática da virtude? — Quais são, a respeito destas inclinações, os deveres da vontade? *(Paris)*

460. O cumprimento do dever pròpriamente dito é sempre mais ou menos penoso, e todavia anda sempre acompanhado duma certa satisfação; como explicar estas duas consequências opostas dum mesmo acto? *(Paris)*.

461. **Autonomia** da vontade. Sua possibilidade e valor. *(Nancy)*.

462. Que se entende por boa vontade em moral? Quais são os caracteres que a distinguem, e em que sentido entra esta ideia na filosofia de Kant? *(Dijon)*.

463. Porque é uue se não pode substituir a ideia da **beleza** à do bem como base e princípio de moralidade? *(Aix)*.

464. Em que se assemelham e diferem os sentimentos estéticos e os sentimentos morais? *(Lião)*.

465. Mostrar o sentido e valor desta máxima dos estóicos: «É necessário fazer da própria vida uma obra de arte». *(Besançon)*.

MORAL PRÁTICA

466. Que se entende por deveres positivos e negativos? Dar exemplos. *(Paris)*.

467. Deveres em sentido estrito e lato. *(Caen)*.

468. Todos nós temos os mesmos deveres? *(Nancy)*.

469. Conflito aparente ou real de certos deveres entre si. — Poderá haver verdadeira oposição entre dois deveres? E como é que se poderão harmonizar? Exemplifique. *(Paris)*.

Moral individual

470. Tem o homem, rigorosamente falando, deveres para consigo mesmo? — Valor da objecção: *Scienti et volenti non fit injuria*. *(Lille)*.

471. Os nossos deveres para connosco reduzem-se porventura aos nossos deveres para com os nossos semelhantes? *(Lille)*.

472. O respeito de si mesmo. Seus principais aspectos, e desvios mais frequentes. *(Mompilher)*.

473. Que se deve julgar do suicídio perante os princípios da moralidade? *(Paris)*.

474. Razões que fundamentam o dever da temperança. Como se deve entender a prática deste dever? *(Paris)*.

475. Valor da cultura física. Qual é o lugar que convém dar-lhe num programa de educação? *(Nancy)*.

476. Valor útil e perigo dos desportos sob o ponto de vista do desenvolvimento moral. *(Mompilher)*.

477. Em que sentido a questão do alcoolismo é uma questão de filosofia? *(Lille)*.

478. Temos nós deveres para com a nossa inteligência? Estão eles bem definidos no seguinte pensamento de Guyau: «No domínio do pensamento, nada há de mais moral que a verdade, e quando esta se não possui de ciência certa, nada há de mais moral que a dúvida?» *(Bordéus)*.

479. Uso moral da razão. *(Poitiers)*.

480. A sinceridade consigo mesmo e com o próximo. *(Tolosa)*.

481. Porque é imoral a mentira, e porque é que o mentiroso é ordinàriamente desprezível? *(Aix)*.

482. Comentar esta frase citada frequentemente: «Em certos casos é mais fácil cumprir o dever do que conhecê-lo». *(Lille)*.

483. Que é a coragem? Quais são as principais formas em que se pode manifestar? *(Lille)*.

484. Quais são os meios práticos pelos quais o homem pode chegar a corrigir o carácter e governar as paixões? *(Paris)*

485. Deveres relativos aos animais e às coisas. — Mostrar que se reduzem aos deveres para connosco. *(Poitiers)*.

Moral humanitária

486. Ideia do **direito.** — Seus caracteres. — Sua origem. *(Nancy).*

487. Relações do direito e do dever. Será o direito o fundamento do dever, ou então o dever é o fundamento do direito? *(Paris).*

488. Apreciar esta expressão de Augusto Comte: «Não tenho o direito senão de cumprir o meu dever». *(Lille).*

489. Segundo Augusto Comte, o indivíduo tem deveres e não tem direitos. «A ideia de direito é tão falsa como imoral, porque supõe a individualidade absoluta». Que pensa acerca desta opinião? *(Paris).*

490. Para alguns moralistas o ideal consiste numa perfeição e pureza completamente interior e pessoal. A actividade social incomodar-nos-ia numa obra de salvação moral. Para outros, ao contrário, a moralidade consiste em dedicar-se, e submeter-se à ordem social; teria um objecto social e não pessoal. — Que julga desta oposição entre a moral pessoal e a moral social? Estão elas em contradição? *(Poitiers).*

491. A vida social aumenta ou diminui a personalidade de cada um dos membros da sociedade? *(Paris).*

492. A **justiça,** seus caracteres, origem, lugar na ordem moral. *(Lille).*

493. Estará a justiça suficientemente definida quando se determina o direito só pela ideia de contrato e de convenção livremente aceite entre os indivíduos? *(Paris).*

414. O direito e a força. *(Lião).*

495. Respeito da personalidade considerado como uma das regras das relações morais entre os homens. *(Grenoble).*

496. Discuta a questão do duelo. *(Lille).*

497. Direito de legítima defesa. — Determinar-lhe o princípio; indicar-lhes os limites. *(Aix).*

498. Como se explica que a moral proibe pagar com o mal, quando a justiça quer que se dê a cada um conforme as suas obras? — Explique porque é que se reprova a lei de talião e em nome de que princípio. *(Paris).*

499. Por que razões condena a lei moral a escravidão? *(Dihon).*

500. Analisar psicológica e lògicamente a intolerância. *(Caen).*

501. Que é pensar livremente? Determinar o princípio e as condições da liberdade do pensamento. *(Bordéus).*

502. Explicar e motivar o artigo da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* assim ridigido: «A livre comunicação dos pensamento e opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo o cidadão pode portanto falar, escrever, imprimir livremente, ficando sujeito só a responder pelo abuso desta liberdade nos casos determinados pela lei». *(Lille).*

503. A propriedade é de direito civil ou de direito natural? — Mostrar a diferença das consequências conforme se admitir um ou outro destes sistemas. *(Argel(.*

504. Qual é o fundamento do direito de propriedade? — Quais são os deveres positivos e negativos correspondentes a este direito? *(Lille).*

505. Se é verdade que o trabalho é o fundamento do direito de propriedade individual, quais são as consequências que disso resultam com relação aos limites deste direito? *(Poitiers).*

506. Definição do socialismo. *(Tolosa).*

507. O direito ao trabalho e o direito de propriedade são direitos essenciais ao homem? Como é que se abusou destas fórmulas? *(Mompilher).*

508. A **caridade** é obrigatória como a justiça. — Dizer como e em que medida. *(Mompilher).*

509. Mostrar que é necessário mas não basta ser justo. *(Lille).*

510. Explicar a máxima: «Faz a outrem o que queres que te façam a ti». *(Lille).*

511. Comentar a máxima estóica: «*Sustine et abstine*» e mostrar quão insuficiente é a regra nela contida, apesar de muito nobre. *(Nancy)*.

512. Explicar e desenvolver a máxima latina: «*Summum jus, summa injuria*». — Aplicação à moral particular, à sociedade civil e ao direito público. *(Paris)*.

513. É absoluto o preceito de fazer bem aos inimigos? E, se o não é, permitem as excepções subsistir ainda a regra? *(Bordéus)*.

514. Tem-se dito que dando esmola se fomenta a mendicidade. — Discuta esta objecção. *(Lille)*.

515. Que é **solidariedade** e como é que o estudo da solidariedade contribui para esclarecer a ideia de justiça? *(Aix)*.

516. Examinar quais são em nós ou fora de nós as consequências dum acto moralmente mau, e até que ponto as podemos remediar. *(Lião)*.

517. Distinguir e precisar o sentido destas três expressões empregadas várias vezes indiferentemente: *Solidariedade, fraternidade e caridade*. — Caracterizar a natureza e valor dos deveres correspondentes. *(Mompilher)*.

518. Explicar e discutir o provérbio: «Diz-me com quem andas, e eu te direi as manhas que tens». *(Clermont-Ferrnad)*.

519. Deveres para com os amigos. *(Nancy)*.

520. Reconhecimento pelos serviços prestados. Como pode e deve manifestar-se? *(Nancy)*.

521. Qual é o sentido em que a boa educação se pode chamar uma virtude? *(Mompilher)*.

522. Apreciar este pensamento de Pascal: «Considero como um facto que, se todos os homens soubessem o que os outros dizem deles, não haveria quatro amigos no mundo». *(Nancy)*.

Moral doméstica

523. Quais são os fundamentos, a extensão e os limites do poder paterno? *(Paris)*.

524. Deveres dos filhos para com os pais nas diferentes idades da vida. *(Nancy)*.

525. Quais são as obrigações da família para com a sociedade? *(Bordéus)*.

526. Estabeleça as relações morais entre amos e criados. *(Tolosa)*.

Moral cívica e política

527. Definir cada uma destas expressões: **Sociedade,** Estado, Pátria, Governo: mostrar suas relações e diferenças. *(Paris)*.

528. Compara-se frequentemente a sociedade com um organismo; analisando esta ideia de organismo procurar o que justifica esta comparação, e ver também em que sentido ela pode ser incompleta ou inexacta. *(Aix-Marselha)*.

529. Origem da sociedade civil. Quais os argumentos com que se pode demonstrar ser a sociedade um facto natural e necessário, não um facto arbitrário e acidental, como algumas vezes se pretendeu? *(Paris)*.

530. Mostrar que o homem é verdadeiramente, como disse Aristóteles, um animal sociável. *(Lille)*.

531. Justifique estas palavras de Aristóteles: «O homem que vive no isolamento ou é um bruto, ou um Deus». *(Dijon)*.

532. Que é a lei nas sociedades humanas? Em que se distingue da lei moral? Em que é que se relaciona com ela? Qual é nesta matéria o erro cometido por Platão? *(Dijon)*.

533. Qual é a noção de Estado? Qual é o papel do Estado nas sociedades humanas? *(Paris)*.

534. Determine onde começa a função do Estado e até onde se deve estender normalmente. *(Paris)*.

535. Quais são as condições requeridas para que uma nação revista colectivamente os caracteres duma pessoa moral? *(Lião)*.

536. Direitos do indivíduo perante a sociedade. *(Dijon)*.

537. Poder-se-á conceber o Estado como uma proveniência capaz de substituir-se em tudo à iniciativa dos indivíduos? *(Paris)*.

538. A missão do Estado é impedir que os cidadãos se prejudiquem uns aos outros? *(Bordéus)*.

539. Será a sociedade feita para o indivíduo, ou o indivíduo para a sociedade? *(Lião)*.

540. Qual é a diferença entre o direito natural e o direito positivo? — Dar exemplos. *(Paris)*.

541. Dizer que modificações sofrem os nossos direitos e deveres, ao passarmos da ordem natural à política. *(Lille)*.

542. Qual é o sentido da regra: «Ninguém deve fazer justiça por si próprio?» Qual é a sua importância? Se se generalizasse a inobservância desta regra, quais seriam as consequências? *(Nancy)*.

543. Terá a sociedade o *direito de castigar?* Em que sentido e com que limites? *(Lião)*.

544. A pena de morte. *(Mompilher)*.

545. Deveres e direitos dos cidadãos no que toca às contribuições para as despesas do Estado. *(Nancy)*.

546. Direito de voto. — Seu princípio e deveres que lhe correspondem. *(Lille)*.

547. A ideia de **pátria**. — Estabelecer por via de dedução os deveres negàtivos e positivos do indivíduo para com a pátria ou estado. *(Nancy)*.

548. Patriotismo e humanitarismo. *(Tolosa)*.

549. Quais são os elementos morais que entram na ideia da civilização? *(Aix-Marselha)*.

550. A justiça e o direito, como ideal político internacional das nações modernas. *(Tolosa)*.

551. Discutir a tese segundo a qual a guerra teria uma moral especial, distinta da moral corrente, e autoriza o emprego de todos os meios de acção. *(Nancy)*.

552. Serão conciliáveis as noções sociais de liberdade e igualdade? *(Dijon)*.

553. Expor sumàriamente os direitos e deveres dum cidadão num estado livre. *(Caen)*.

554. Que se deve entender por igualdade dos homens? *(Paris)*.

555. Explicar a divisa da República Francesa: *Liberdade, Igualdade, Fraternidade*. *(Aix)*.

Moral económica

556. O ttabalho; análise psicológica, moral e social desta noção. *(Aix)*.

557. Tem-se dito que a questão social é uma questão moral. Sentido e alcance desta forma. Não será também em algum sentido verdadeira a ideia inversa? *(Paris)*.

METAFÍSICA

558. Qual é exactamente o objecto da metafísica? Como conceber o seu plano e método? *(Paris)*.

559. Ajuizar das doutrinas que contestam a legitimidade da metafísica. *(Paris)*.

560. Relações entre a psicologia e a metafísica. *(Caen)*.

561. Haverá o direito de fundar crenças teóricas sobre os factos da vida moral? Analise que valor terá uma física fundada na vida moral. *(Mompilher)*.

562. Que se entende exactamente em filosofia por crítica do conhecimento? *(Bordéus)*.

563. O **cepticismo.** — Quais foram as diversas formas do cepticismo antigo e moderno? *(Paris)*.

564. Principais argumentos dos cépticos: apreciá-los. — Podem-se refutar todos? *(Lillle)*.

565. Que é a dúvida metódica na filosofia de Descartes, e em que se distingue da dúvida dos cépticos? *(Paris)*.

566. Em que sentido Claude Bernard pôde dizer: *O sábio é um homem que duvida?* *(Paris)*.

567. Que é o probabilismo? Em que se distingue do cepticismo? — Que objecções se podem fazer a esta doutrina? *(Paris)*.

568. Que se entende por princípio da **relatividade do conhecimento?** Em que sentido e até que ponto é verdadeiro este princípio? *(Paris)*.

569. Explicar e discutir esta expressão de um céptico antigo: «O homem é a medida de todas as coisas»? *(Aix-Marselha)*.

570. Sentido das palavras *subjectivo* e *objectivo*. — Quais são os problemas inerentes à oposição destes dois termos? *(Lião)*.

571. O **idealismo;** quais são os caracteres comuns às diversas doutrinas filosóficas chamadas idealistas. *(Tolosa)*.

572. O **positivismo.** — Seu valor como método científico. *(Lille)*.

573. Terá o positivismo motivos sólidos para coordenar a metafísica em nome da lei dos três estados? *(Aix)*.

574. A ciência moderna esforça-se por substituir à finalidade as condições de existência. Em que consiste este método? Qual a sua utilidade? Suprimirá acaso toda a espécie de finalidade? *(Mompilher)*.

575. Que é um fenómeno e uma lei? — Bastará ao espírito humano o conhecimento dos fenómenos e das leis? *(Paris)*.

576. Expor resumidamente o **criticismo** de Kant. *(Aix)*.

577. Semelhanças e diferenças entre o cepticismo, o probabilismo e o positivismo. — Cite os princiapis filósofos que pertenceram a cada uma destas escolas. *(Lille)*.

578. Qual é o sentido do aforismo seguinte: *Nescire quaedam magna pars sapientiae?* *(Lião)*.

579. Mostrar que a ciência humana é necessàriamente um misto de conhecimentos sòlidamente demonstrados e de ignorâncias reconhecidas como invencíveis. *(Bordéus)*.

580. Quais são os limites do conhecimento, e que sentimentos nos devem inspirar? *(Grenoble)*.

METAFÍSICA GERAL

581. Que é *explicar* uma coisa? Ilustrar com exemplos o que chamamos explicação na vida corrente, na ciência e na filosofia. Interesse e valor destas explicações. *(Nancy)*.

582. A noção de **substância** corresponderá a alguma coisa real? *(Paris)*.

583. Goethe escreveu: «A questão do fim, o *porquê*, não é por forma alguma científica; os espíritos mais esclarecidos têm em vista a questão do *como*. — Será exacto sustentar que a finalidade não tem na ciência uso algum legítimo? *(Paris)*.

COSMOLOGIA RACIONAL

584. A realidade do **mundo exterior.** — Discutir as objecções de que tem sido alvo. *(Paris)*.

585. Explicar o sentido desta fórmula: *Esse est percipi*. *(Paris)*.

586. Como é que a maioria dos filósofos modernos veio a duvidar provisória ou definitivamente do mundo exterior? — Como se pode sair desta dúvida? *(Nancy)*.

587. Qual é o valor dos nossos sentidos? Não se tem porventura exagerado a tese da irregularidade das nossas sensações? *(Grenoble)*.

588. Os fenómenos que estudam a física (som, calor, luz, etc.), são sensações; porque é pois que esta ciência não é uma parte da psicologia? *(Marselha)*.

589. Que é a natureza? *(Lião)*.

590. Noções de **tempo e espaço:** que diz da sua origem na consciência, do seu emprego e alcance? *(Aix)*.

591. Qual é a doutrina de Kant a respeito do espaço e do tempo? *(Lille)*.

592. Que é que conhecemos da **matéria?** *(Caen)*.

593. Teoria filosófica da matéria. — Exponha mais demoradamente a teoria atómica nos sistemas de Demócrito e Epicuro e na ciência moderna *(Nancy)*.

594. Expor e examinar a doutrina de Descartes sobre as propriedades da matéria. *(Rennes)*.

595. As leis da natureza são contingentes ou necessárias? *(Pars)*.

596. Que é que se entende por mecanismo universal? Qual é a importância desta hipótese para a ciência e para a filosofia? *(Dijon)*.

597. A **vida,** seja qual for o grau em que se considere, poderá ser a resultante das forças físicas e químicas? *(Paris)*.

598. Tem-se comparado frequentemente um organismo a uma máquina. Que diferença há entre uma máquina e um organismo natural como o nosso? *(Grenoble)*.

599. Qual a definição da vida? Quais são para o filósofo os caracteres específicos dos fenómenos vitais e dos seres vivos? *(Aix)*.

600. Tendem para algum fim os seres vivos não inteligentes e o universo físico? E no caso afirmativo qual é esse fim? *(Tolosa)*.

601. Expor nas suas linhas gerais a hipótese da evolução. *(Aix)*.

602. Evolução e progresso. *(Paris)*.

603. Exponha, tirando conclusões, (ou, se o prefere, sem as tirar), as teorias da evolução ou da criação. *(Bordéus)*.

604. «Natura non facit saltus». Explicar, e se o caso o admitir, discutir este aforismo. *(Paris)*.

605. Tem-se dito que «tudo tem uma história». Explicar esta afirmação. *(Rennes)*.

PSICOLOGIA RACIONAL

606. A noção de identidade pessoal supõe a existência dum eu substancial? *(Bordéus)*.

607. Será o espírito, como se tem afirmado, um polipeiro de imagens? *(Lille)*.

608. Definir a substância e os fenómenos. — Distinguir os fenómenos físicos dos psicológicos. — Que pensaram da substância Descartes, Espinoza, Berkley e Hume? *(Nancy)*.

609. Analisar a noção de identidade pessoal. — Mostrar como se forma em nós e consequências que origina. *(Paris)*.

610. Distinguir pelos seus caracteres essenciais a alma do corpo. *(Paris)*.

611. Provar pela análise das condições do pensamento e da responsabilidade que o princípio dos factos psicológicos deve ser uno, simples e idêntico. *(Paris)*.

612. Qual é o sentido da palavra *alma*? E qual é a sua concepção acerca da alma humana? *(Aix-Marselha)*.

613. Que é que se entende rigorosamente por espiritualidade da alma, e quais são as provas que disso se podem dar? *(Paris)*.

614. Matéria e memória. Até que ponto se explica a memória pelas funções orgânicas; e até que ponto se explica pelas leis e princípios do espírito? *(Tolosa)*.

615. Expor e discutir os principais argumentos opostos pelo materialismo à doutrina da espiritualidade da alma; em particular o argumento tirado da influência do físico no moral, e das condições fisiológicas do pensamento. *(Rennes)*.

616. Lê-se em Lucrécio: «Vemos a alma nascer com o corpo, crescer e envelhecer com ele. Na infância uma máquina franzina e delicada serve de berço a um espírito fraco como ela. A idade, fortificando os membros, amadurece também a inteligência e aumenta o vigor da alma...» — Depois de ter explicado esta argumentação e de lhe ter introduzido as adições ou modificações que pode admitir o estado presente dos nossos conhecimentos, discuta-lhe o valor e julgue a conclusão. *(Lille)*.

617. Está ou não a existência duma realidade não sensível em contradição com os ensinamentos da ciência? *(Paris)*.

618. Em que sentido e até que ponto se pode dizer que os fenómenos psicológicos dependem do sistema nervoso? *(Lille)*.

619. Poder-se-á ser materialista e crer ao mesmo tempo que o homem é um ser racional e livre? *(Grenoble)*.

620. A **união da alma com o corpo.** — Em que sistemas se forumla e em que sistemas não se formula a questão da maneira como se unem a alma e o corpo? — Principais soluções que recebeu este problema nos tempos modernos. *(Bordéus)*.

621. Na sua opinião em que termos de deve formular o problema das relações entre a alma e o corpo? *(Lille)*.

622. O princípio da vida fisiológica será o mesmo que o do pensamento? — Que razões se podem dar a favor ou contra esta teoria? *(Paris)*.

623. Animismo e vitalismo. — Valor destas doutrinas; diga qual prefere. *(Lille)*.

624. Que é o homem? *(Aix)*.

625. Explicar e discutir esta célebre definição: «O homem é uma inteligência servida por órgãos». *(Paris)*.

626. Mostrar que é boa esta definição do homem: um animal racional. *(Lille)*.

627. Expor as provas da **imortalidade da alma.** *(Paris)*.

628. Expor a prova metafísica da imortalidade da alma. — Mostrar como esta prova necessita de ser completa pela prova moral. *(Paris)*.

629. Qual é, a seu parecer, a prova mais convincente da imortalidade da alma? *(Lille)*.

630. Destino do homem. — É um ser mortal ou imortal? — Conforme se admita uma ou outra coisa, resultará alguma diferença para a regra do seu proceder? *(Argel)*.

631. A antiguidade provava a imortalidade da alma pelo desejo de deixar de si uma recordação duradoira. — Que pensa sobre este argumento? *(Lille)*.

632. Quais são os principais erros em que caíram os filósofos antigos na questão dos destinos da alma humana e da sua imortalidade? *(Dijon).*

633. Que consequências filosóficas e morais se podem tirar deste verso de Lamartine: «Limitado na sua natureza, infinito nos seus anelos? *(Paris).*

634. A crença na imortalidade da alma tirará à virtude o seu desinteresse e mérito? *(Paris).*

TEOLOGIA RACIONAL

635. Ideia de Deus. Ajuizar do seu valor sob os dois pontos de vista do conhecimento e do proceder. *(Grenoble).*

636. Quais são as razões que se têm invocado para contestar a necessidade ou a possibilidade de demonstrar a **Existência de Deus?** *(Mompilher).*

637. Enumerar e classificar as provas da existência de Deus. *(Paris).*

638. Têm o mesmo valor todas as provas da existência de Deus? Poder-se-ão reduzir a uma só? *(Grenoble).*

639. Bastam as causas segundas para explicar a origem e o desenvolvimento do mundo? *(Paris).*

640. Expor a prova da existência de Deus chamada do *primeiro motor. (Lião).*

641. Expor com exactidão a prova da existência de Deus chamada das *causas finais. (Paris).*

642. Que é a ideia de acaso? Correspondem a algo de real? Resuma a opinião dos Epicuristas nesta questão. *(Dijon).*

643. Mostrar até que ponto é contrário às regras duma legítima indução o supor que uma fatalidade cega tenha produzido seres inteligíveis e livres. *(Lille).*

644. Serviu o progresso das ciências para fortificar a prova da existência de Deus, chamada das causas finais, ou enfraqueceu-a? *(Lille).*

645. Indicar as diferentes formas com que se tem apresentado a prova ontológica da existência de Deus, e as obejcções com que tem sido impugnada. *(Lille).*

646. Descartes afirma que não poderíamos ter a ideia de Deus, se Deus não existisse. Qual é o valor desta prova da existência de Deus pela existência em nós da ideia de Deus? Comparar esta prova com a prova ontológica. *(Tolosa).*

647. Expor e apreciar a prova da existência de Deus pelo consenso universal. *(Paris).*

648. Que se entende por verdades eternas? Poder-se-á provar a existência de Deus apoiando-nos no facto de concebermos verdades eternas? *(Caen).*

649. Explicar o que se deve entender por **atributos de Deus,** e mostrar que se podem reconhecer vários atributos de Deus sem menoscabar a simplicidade da essência divina. Exponha os métodos que há para determinar os atributos de Deus, e mostre que apesar de serem distintos, os métodos concordam nos resultados. *(Nancy).*

650. Em que se funda a distinção dos atributos metafísicos e dos atributos morais de Deus? Demonstram-se porventura, uns e outros, pelo mesmo método? *(Paris).*

651. Demonstrar que os atributos metafísicos de Deus se baseiam todos na ideia do infinito. *(Paris).*

652. Provar que há um só Deus e que não pode haver muitos. *(Paris).*

653. O homem e Deus pensam e conhecem do mesmo modo? *(Grenoble)*

654. Definir, classificar, tornar explícitas as seguintes noções: possibilidade, contingências, necessidade, acaso, liberdade. *(Tolosa).*

655. Expor e apreciar as principais soluções dadas pelos filósofos da antiguidade à questão das **relações do mundo com Deus.** *(Nancy).*

656. Definir o demonstrar o dogma da criação: fazer ressaltar os erros e contradições do panteísmo. *(Nancy).*

657. Que é o panteísmo? Quais são na história da filosofia os princiapis representantes deste sistema? Refutar-lhe os princípios, e expor as suas consequências a respeito da moral, da liberdade, da imortalidade, etc. *(Paris).*

658. Comparar o panteísmo dos estóicos com o de Espinoza. *(Besançon).*

659. Panteísmo e ateísmo. Analogias e diferenças. *(Paris).*

660. Providência divina. Como se manifesta na natureza e na história? *(Paris).*

661. Como se exerce a acção providencial? É acção sòmente geral ou também particular? *(Grenoble).*

662. O mal. — Refutar as objecções fundadas na existência do mal; a Providência. *(Paris).*

663. Definir com exactidão o mal físico e moral. Que parte tem o homem na produção de ambos estes males? *(Paris).*

664. Concurso de Deus na produção do mal. *(Lille).*

665. Explicar e desenvolver o célebre dilema: *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? (Paris).*

666. Comentar os versos de Vítor Hugo.

Oh! pourquoi ce chaos, si tout vient du génie?
Oh! si c'est le néant, pourquoi cette harmonie?

Propor uma solução do problema. *(Grenoble).*

667. Explicar e desenvolver a máxima escolástica: *Malum habet causam deficientem, non efficientem. (Paris).*

668. A dor. — Pode-se conciliar com a Providência divina? *(Paris).*

669. Expor a doutrina das provações a que nos vemos sujeitos. Mostrar como a vida moral do homem seria incompleta sem a dor, sem as penas e sem os trabalhos. *(Paris).*

670. Que é o **optimismo?** Quais são as formas mais célebres do optimismo na antiguidade e nos tempos modernos? Que pensa acerca deste sistema? *(Paris).*

671. Deficiência teórica e inconvenientes práticos do **pessimismo.** *(Bordéus).*

672. Expor e apreciar o método empregado pelo pessimismo para enunciar e resolver o problema do valor da vida. *(Aix-Marselha).*

673. Apreciar a expressão de Schopenhauer: «Querer é essencialmente sofrer, e como viver é querer, segue-se que a vida toda é essencialmente dor, e que, quanto mais elevado é o ser, tanto mais sofre». *(Nancy).*

674. Optimismo e pessimismo: aprecie os dois sistemas, criticando os argumentos essenciais em que se estribam, e investigue quais são as suas consequências na prática e na moral. *(Lião).*

ÍNDICE ALFABÉTICO

DAS MATÉRIAS E DOS NOMES PRÓPRIOS

Abdera (escola de) 522.
Abolia 231.
Absoluto 131.
Abstracção 115, 116, 119.
Abstracção espontânea, reflexa 119.
Abstracção (vantagens e inconveniente da) 116.
Absurdo (demonstração pelo) 368.
Acaso 751.
Acidentes 689.
Acto 688.
Adição (sistema de) 300.
Adventícias (ideias) 166.
Afasía 102.
Afectiva (vida) 175.
Afectivas (associações e memórias) 180.
Afectivos (fenómenos) 26, 175.
Afinidade natural 404.
Afinidade psicológica 89.
Agassiz 407, 714.
Agostinho (Santo) 1, 125, 133, 203, 251 (nota), 290, 572, 737, 756.
Agradável 291.
Agrafia 102.
Airy 383 (nota).
Alcoolismo 560.
Álgebra 360.
Alma e corpo 723, 734.
Alma (identidade da) 724.
Alma (imortalidade da) 735 e segs.
Alma (simplicidade da) 724.
Alma (unidade da) 723.
Altruísmo 538.
Altura do som, 53.
Alucinação 256.
Alucinação verdadeira 72.
Amizade 194.
Amnésia 101.
Amnésia total e parcial 101, 102.
Amor 193.
Amor conjugal 195.
Amor fraterno 195.
Amor paterno e materno 195.
Ampère 234, 677.
Analogia 399.
Análise e síntese 353 e segs.
Analítica transcendental 170.
Analítico e sintético (espírito) 357.
Analítico (juizo) 151.
Anaxágoras 55 (nota), 521, 745, 764.
Animais (deveres para com os) 564.
Animismo 733, 753.
Anselmo (Santo) 745, 756.
Antítese 766.
Απάθεια, 202, 549.
Apolodoro 522.
Apropriação 589, 594.
Árago 422 (nota).
Argumentum baculinum 666.
Arnould 265.
Arrian 542 (nota).
Aristipo 512, 514, 516.
Aristóteles 1, 11 (nota), 55 (nota), 124, 127, 134, 136, 139, 150, 197, 280, 300, 343, 409, 432, 580, 594, 597 (nota), 677.
  acto e potência 688.
  acto puro 768.
  amizade 194.
  animismo 733.
  beleza (a) 292.
  classificação das ciências 343.
  dúvida metódica 668.
  dualismo 762.
  hábito 218.
  imutabilidade de Deus 765.
  juízo 152, 153, 321.
  justiça e caridade 595.
  justiça e equidade 597.
  matéria e forma 707.
  moral 546.
  movimento 745.
  percepção 77.

  prazer e dor 185.
  Providência (contra a) 769.
  ridículo (o) 294.
  sociedade civil 613,
  espiritualismo 730, 731.
  vida 710.
Aritmética 360.
Aritmética dos prazeres 516.
Arte 295.
Arte e ciência 307.
Arte fonética 296.
Arte plástica 296.
Aspirações da alma 754.
Assimilação vital 77.
Assíria 753.
Associação das ideias 85 e segs.
Associação das imagens 105.
Associacionismo 161.
Associações afectivas 180.
Associações profissionais 653.
Astronomia 360.
Atavismo 271 (nota).
Atenção 41, 120.
Atenção (caracteres da) 42.
Atenção (desenvolvimento da) 46.
Atenção (doenças da) 46.
Atenção espontânea 41.
Atenção (importância da) 45.
Atenção (leis fisiológicas da) 43.
Atenção (leis psicológicas da) 43.
Atenção teoria fisiológica da) 44.
Atenção (teoria psicológica da) 44.
Atenção voluntária 41, 24.
Atlas táctil e visual 61.
Atómica (teoria) 704.
Atributos de Deus 762 e segs.
Auditivo (tipo de memória) 99.
Australianos 753.
Automatismo 224.
Autoridade 566.
Autoridade paterna 603.
Axiomas e postulados 363.
Azam (Dr.) 269.

Babilónia 753.
Bach 273 (nota).
Bacon 299, 340, 349, 375, 379, 381, 382, 395, 669, 744.
Bain 30, 154, 161, 490, 675.
Balzer 732.
Bantos 753.
Barthez 732.
Baudrillart 617.
Bayet 525.
Bayle 233, 662, 773.
Beatitude 508 e segs.
Beauchamp (Miss) 270.
Beleza (a) 289 e segs.
Beleza e o ser 292.
Bem moral e formal 488.
Bem moral objectivo 477.
Benevolência (moral da) 535.
Bentham 515.
Bergson 75, 267, 690.
Berkeley 64, 74, 669, 670, 672, 694.
Bernard (Cl.) 21, 239, 341, (nota), 370 (nota), 371, (nota), 386 (nota), 939, 395, 411, 669, 713, 729.
Bichat 712.
Binet 22.
Blanc de Saint-Bonnet 273.
Boileau 298.
Bom senso 155.
Bonald (de) 176, 282, 734 (nota).
Bonito 293.
Bordas-Demoulin 351.
Bossuet 7, 10, 45, 81, 196, 197, 201, 212, 238, 280, 305, 446, 458, 744, 747.
Bourgeois (Leão) 531.
Boutroux 467.
Braid 259.
Bréal 284.
Bridgeman (Laura) 55.
Brissot de Warville 590.
Broussais 12, 729.
Bruto 203.
Büchner 675, 726.
Buffon 214, 302, 394.
Buridan 245 (nota).

Cabanis 248, 726.
Caetano (M.) 656 (nota).
Canónica 522, 523.
Capital 644.
Carácter 251.
Carlos V 625.
Caro (E.) 718.
Cássio 522.
Categorias de Aristóteles 682.
Categorias de Kant 689.
Causas (erros acerca da) 126.
Causa eficiente 692.
Causa exemplar 693.
Causa ideal (de) 120, 691.
Causa instrumental 692.
Causa final 693.
Causa formal 692.
Causa material 692.
Causa no sentido fenomenal e metafísico 370.
Causa principal 692.

Causalidade 161.
Causas finais (argumentos das) 747.
Causas finais (objecções contra as) 750.
Cenestesia 181 (nota).
Cenestésico (sentido) 54.
Cepticismo 129, 661, 662.
Cépticos (Neo-) 662.
César 552.
Champollion 416 (nota).
Charcot 23, 259.
Charron 662.
Chauteaubriand 195.
Cheselden 23, 62.
Chevreul 83 (nota).
China 753.
Cícero 6, 204, 306, 475, 491, 597 (nota), 738.
Ciência 2, 339, 340.
Ciências morais 412.
Ciências naturais 396 e segs.
Ciências sociais 426 e segs.
Científico (espírito) 349.
Cinestesia 181 (nota).
Cirene 202, 512.
Clan 529.
Clark 696, 743.
Classificação das ciências 343 e segs.
Classificação nas ciências naturais 402.
Clinâmen 522, 523.
Cobden 645.
Cognoscitivos (fenómenos) 26.
Coincidências constantes 380.
Coincidências solitárias 38.
Colectivismo 593.
Colonização 625.
Cómico (o) 294.
Comoção 187.
Comoção choque 187.
Comoção gregária 198, 206 (nota).
Comoção sentimento 187.
Comoção (teoria fisiol. ou perif. da) 188.
Comoção (teoria psicológica da) 188.
Comunismo 593, 617.
Comte (Augusto) 12, 18, 202, 397, 426, 538, 675.
    Classificação das ciências 345.
    direito e dever 572.
    vida 712 (nota).
Comparação 120.
Composta (imagem) 118.
Compreensão e extensão 315.
Conativos (fenómenos) 26.
Condillac 44, 123, 150, 158, 159, 160, 190, 214, 229, 281.
Conexões orgânicas 405.
Conflito dos deveres 553.
Conhecimento 1, 27.
Conhecimento intelectual 112.
Conhecimento científico e vulgar 340.
Consciência moral 490. 492.
Consciência psicológica, 13, 17, 29, 31
Consciência psicológica clara 35.
Consciência psicológica (corrente da) 35.
Consciência psicológica (dados da) 121, 128.
Consciência psicológica reflexa 31.
Consciência psicológica espontânea 31.
Consciência psicológica e inconsciente 32.
Consentimento universal 450.
Conservação do conhecimento 93.
Contingência (argumento da) 742.
Contínua (quantidade) 359.
Contraditórias (proposições) 326.
Contrárias (proposições) 327.
Contraposição 328.
Contraste (lei de) 39 (nota).
Contrato de trabalho 650.
Conversão das proposições 327.
Cooperativas 656.
Copérnico 109, 411.
Coppée (F.) 224 (nota).
Corporações 655.
Corpos (noção de) 60, 44.
Correlações orgânicas 404.
Cor 53, 76.
Coragem 564.
Cournot 751.
Cousin (V.) 73, 141, 152, 297.
Crença 436, 440.
Criação 762.
Criadora (imaginação) 104.
Crise da natalidade 603.
Critério 449, 456.
Críticas 662.
Crítica histórica 418.
Cruciais (factos) 382.
Culto 785 e segs.
Cuvier (G.) 213, 357, 401, 403, 404, 412, 714.
Cyon (E. de) 753.

Daltonismo 59.
Darlu 531.
Darwin 215, 218, 407, 571, 715, 716, 717 (nota).

Dedução 154.
Dedução imediata 325.
Dedução mediata 328.
Definição 317.
Definição empírica 408.
Definição genérica 362.
Definição matemática 362.
Definição nominal e real 319.
Deísmo 786.
Delboeuf 362.
Delfos 543.
Demência 47, 261.
Democrata 629.
Demócrito 69, 281, 522, 726, 750.
Demonstração matemática 367.
Demóstenes 288.
Denderah 419 (nota).
Denominação 120.
Descartes 9, 14, 94, 132, 140, 166, 167, 202, 216, 353, 394, 411, 485, 624.
  argumento ontológico 756.
  bom senso 140, 156.
  círculo vicioso 71 (nota).
  cogito 647.
  consciência do livre arbítrio 232.
  criação continuada 770.
  dúvida metódica 668.
  espíritos animais 70.
  eu (o) 263, 671.
  (idealismo de) 669.
  inércia da matéria 746.
  matéria 700.
  mecanismo 707.
  mediatismo 69.
  perfeito (ideia de) 759.
  prazer e dor 183.
  (racionalismo de) 166.
  sonho e percepção 256.
  turbilhões 701.
Determinismo 128, 236.
Determinismo fisiológico 241.
Determinismo e livre arbítrio 245.
Determinismo psicológico 242.
Determinismo científico 238.
Devaneio 256.
Dever 470.
Dever e bem moral 487.
Dever estrito e lato 554.
Dever positivo e negatiko 553.
Dialéctica transcendental 171.
Deus (bondade de) 767.
Deus (eternidade de) 766.
Deus (existência demonstrável de) 741.
Deus (imensidade de) 766.
Deus (imutabilidade de) 765.
Deus (infinidade de) 674.
Deus (liberdade de) 768.
Deus (omnipotência de) 768.
Deus (sabedoria de) 767.
Deus (simplicidade de) 764.
Deus (unidade de) 765.
Dinamismo 701.
Direito 568.
Direito absoluto e relativo 573.
Direito cedível e incedível 574.
Direito civil e político 574 e segs.
Direito das gentes 623.
Direito e dever 575.
Direito e força 569.
Direito (princípio do) 570 e segs.
Discontínua (quantidade) 359.
Disposição funcional 88.
Dissipação 46.
Dissociação das imagens 106.
Distracção 226.
Divisão 320.
Doação 591.
Documentos 418, 420.
Dogmatismo 679.
Dor 776 (nota).
Dor (sentido da) 54.
Dualismo 764.
Dualismo maniqueu 764.
Dubois-Reymond 350.
Duelo 578.
Dugald-Stewart 110 (nota).
Duhem 368.
Dunan 52.
Duns Escoto 764.
Duração (ideia de) 124.
Durkheim 427 (nota), 490, 525, 527.
Dúvida 437 e segs.
Dúvida metódica 437, 667.

Ebbinghaus 15.
Economia 634.
Economia e moral 636.
Economia política 623.
Educação 603.
Educação (direito do Estado sobre a) 623.
Educação dos sentidos 57.
Egipcíacas 753.
Einstein 707 (nota).
Eleáticos 775.
Electrónia (teoria) 705.
Eleia (escola de) 773.
Eliminação (sistema de) 300.
Emotivos (fenómenos) 26.

Empirismo 142.
Empirista (teoria) 63.
Energia (conservação da) 240.
Enesidemo 662.
Ensaio sobre o entendimento humano 158.
Entimema 334.
Epiquerema 334.
Epicteto 3 (nota), 542 (nota) 548.
Epicuro 182, 202, 282, 514, 518, 726, 750, 751, 773.
Epicurismo 521.
Epifenómeno 31.
Equilíbrio (sentido do) 54.
Erro 436, 445.
Erros dos sentidos 59.
Escravatura 580.
Escrita 277.
Espaço 170, 694.
Espectro 53.
Esperanto 288.
E[illegible] 229, 233, 257, 371, 766.
[illegible]tos animais 70.
Espiritualidade da alma 725.
Esposos (direitos e deveres dos) 602.
Esquecimento 95.
Estado 607.
Estado (função do)615 e segs.
Estados afectivos puros 179.
Estados fracos 72.
Estados fortes 72.
Estesimetria 25.
Estética 289.
Estética (moral) 551.
Estóicos 203, 541, 765.
Ética 566.
Etnologia 753.
Eu (ideia do) 123, 263.
Eu fundamental e secundário 265.
Eu (formação da ideia do) 264.
Eu (o) 265, 724.
Euclides 365.
Eudemonismo 546.
Euler 330 (nota) 787.
Evidência 438.
Evolucionismo 717.
Exame de consciência 564.
Excesso 560.
Executivo (poder) 621.
Exemplo (o) 207.
Experiência intelectual 146 (nota) 667.
Experimentação 377.
Experimentação activa 22, 378.
Experimentação na psicologia 21, 22.
Experimentação passiva 21, 378.
Extensão da ideia 310.
Eymieu 753.

Factícia (ideia) 166.
Facto social 427, 535.
Faculdade da alma 26.
Faguet 504.
Fama 586.
Família 598, 600.
Farges 146 (nota).
Fascinação 41.
Fatalismo 236.
Fé 441.
Fechner 24, 390.
Feio (o) 293.
Felicidade 558 e segs.
Félida 269.
Fénelon 667, 757, 766.
Fenícias 753.
Fenómeno 170.
Fenomenismo 128, 670, 720.
Ficção 106.
Fideísmo 450, 741.
Filhos (deveres dos) 604.
Filosofia (definição da) 2, 4.
Filosofia (divisões da) 2.
Filosofia e ciências 5.
Filosofia (importância da) 6.
Filosofia (método da) 9.
Filosofia (objecto da) 2.
Filosófico (espírito) 349.
Finalidade nas ciências 410.
Físico e moral 248.
Físico-químicas (ciências) 369 e segs.
Fisiocratas 635.
Fixismo 714.
Flexível (espírito) 350.
Flourens 725.
Fonsegrive 146, 388.
Formas *a priori* 170.
Fouilée 94, 229, 245, 464, 631 (nota).
Fourier 512.
Franjas dos estados de consciência 37.
Franklin 564.
Freud 39, 40.
Freycinet (de) 359.
Funções (cálculo das) 360.

Galileu 66.
Galle 383 (nota).
Galton 272.
Gargetos 512.
Gaunilo 757.
Generalização 117, 120.
Génio 302.

Geodesia 360.
Geoffory-Saint-Hilaire 357, 401, 404, 450.
Geometria analírica 361.
Geométrico (espírito) 350.
Geometrias não euclidianas 365.
Geral (ideia) 115.
Gilbert 307.
Γνῶθι σεουτόν 543.
Goclénio de Marburgo 11 (nota).
Górgias 662.
Gosto 53, 301.
Governo divino 769.
Governo (formas de) 608.
Grasset (Dr). 225 (nota).
Gregária (emoção) 21, 199, 206.
Grote (lei de) 185.
Grotius 584.
Guerra 621.
Guilleminot 706.
Gunther 732.
Guyau 481.

Hábito 216.
Hábito (activo e passivo) 218.
Hábito (influência social do) 223.
Hábito e instinto 217.
Hábito (leis do) 219.
Hábito (vantagens e inconvenientes do) 221.
Haendel 306 (nota).
Hahn 400.
Hamelin 119, 681 (nota).
Hamilton 26, 32, 74, 136 (nota), 185, 451, 675, 720.
Harmonia pré-estabelecida 14, 701.
Hartley 94.
Hartmann 540.
Harvey 382, 412.
Hedonismo 512.
Hegel 9, 757, 766, 775.
Helmholtz 23.
Helvetius 512, 570, 726.
Heráclito 35, 432, 765.
Herbart 551.
Hereditariedade colateral 271 (nota).
Hereditariedade psicológica 272.
Hereditarismo 163.
Hérmaco 522.
Heurtin (Maria) 55, 265.
Hipermnésia 102.
Hipnotismo 226, 259.
Hipnotismo (uso e perigos do) 260.
Hipótese 374.
Hippias 662.
Hipócrates 597 (nota).
História 20, 415.
História das religiões 753.
Hobbes 30, 167, 233, 514, 571, 609, 726, 731.
Hodgson 15.
Höffding 98.
Holbach (d') 512, 726.
Homero 277, 278.
Homem-estátua 159.
Honra 540.
Horácio 522.
Hotentotes 753.
Huet 450.
Hugo (V.) 621.
Hulst (Mons. d') 540, 735 (nota).
Hume 127, 161, 169, 384, 386 (nota), 490, 536, 661, 670, 671, 720.
Hunter 394.
Hutcheson 536, 541.
Huxley 15.
Huyghens 383.

Ideia 112.
Ideia (caracteres da) 114.
Ideia colectiva 315 (nota).
Ideia e factos nas ciências 393.
Ideia geral 315.
Ideia particular 315.
Ideia (regras formais da) 317.
Ideia singular 315.
Ideia e termo 314.
Ideia transcendental 171, 313.
Ideia universal 315.
Ideia (valor objectivo da) 316.
Ideal 106.
Idealismo 165, 660, 669.
Ideias-forças 84, 245.
Ideias (origem das) 115.
Ideias representativas 158.
Identidade (ideia de) 123.
Idiotismo 262.
Ido 288.
Ignorância 436.
Ilusão 304.
Imagens 81.
Imagens afectivas 83.
Imagens e sensações 82.
Imagens motoras 83.
Imagens representativas 82.
Imaginação científica 375.
Imaginação criadora 104.
Imaginação nas artes, na ciência e na vida 107 e segs.
Imaginação reprodutora 84.
Imaginação (tipos de) 85.
Imitação 206.

Imitação, expressão e criação 296.
Imanência vital 710.
Imaterialismo 79.
Imediatismo 74.
Imortalidade 735.
Imperativo categórico 549.
Impostos 628.
Impulso 231.
Inclinações e propensões 191.
Inclinações pessoais 192.
Inconsciente (psiquismo). 38.
Indiferença (liberdade de) 246.
Indo-europeias 753.
Indução 154, 384.
Indução e analogia 400.
Indução e dedução 388.
Indução socrática, aristotélica, baconiana 384.
Indústria 641.
Inferência 73.
Infinitesimal (cálculo) 361.
Infinito 130.
Inibição 43.
Inatas (ideias) 166.
Instinto 210.
Instinto (caracteres do) 211.
Instinto e reflexo 215.
Instinto (mecanismo do) 213.
Instinto (natureza do) 212.
Instinto (origem do) 214.
Inteligência 48 (nota).
Inteligência e razão 148.
Intensidade da cor 53.
Intensidade do som 53.
Interesse (lei do) 89, 444.
Introspecção 17.
Intuição 434.
Intuição (bergsoniana) 76.
Intuição do senso íntimo 145.
Intuicionismo de H. Bergson 75.
Intuicionismo de Maine de Biran 75.
Intuicionismo dos Escoceses 74.

Já visto (impressão do) 98, 102.
Jacobi 452, 536.
James (William) 34, 37, 63, 44, (nota), 83, 184, 200 (nota), 216, 223, 454,
  comoção 188.
  eu (o) 266.
  presente psicológico 722.
Janet 152, 271.
Jenner 394.
Jogo 302.
Jónia (escola da) 772.
Joubert 220, 301 (nota), 575.
Jouffroy 186, 219 (nota), 665, 732.
Judicial (poder) 618.
Juízo 149, 321.
Juizo e comparação 152.
Juizo (regras formais do) 321.
Juizo sintético *a priori* 169.
Juizos (classificação dos) 151.
Jussieu 405, 407, 714.
Justiça 575.
Justiça comutativa, distributiva, legal e social 576.
Justiça e caridade 595.
Justiça social 597.

Kant 123, 146, 151, 202, 224 (nota), 306, 339 (nota) 452, 453, 465, 484, 501.
  argumento ontológico 757, 758.
  beleza (a) 290, 293.
  carácter 251 (nota), 253 (nota).
  criticismo 672.
  crítica da razão pura 169.
  crítica do sistema 172.
  determinismo 236, 245.
  Deus indemonstrável 741, 744.
  Deus postulado da moral 755.
  direito (o) 571.
  dúvida metódica 667.
  espaço e tempo 694;
  estética transcendental 169.
  finalidade 748.
  idealismo 670.
  juizo 149.
  mentira 582 e segs.
  moral 467, 491, 501, 504, 541, 549, 556.
  oração (contra a) 786.
  pessoal 581.
  prazer e dor 182, 191 (nota).
  suicídio 558.
Keller (Helena) 55.
Képler 109, 411, 677.
Kinestesia 181 (nota).
Kinestésicas (sensações) 58.
Kleutgen 146 (nota).

Laboulaye 632 (nota).
La Fontaine 204 (nota), 253, 613, (nota) 776.
Lamarck 215, 407, 714.
Lamennais 8, 450.
La Mettrie 726.
Lamothe le Vayer 662.
Lamy (E.) 7.
Lange 188.
Laplace 391.
Larnay 55.

La Rochefoucauld 104, 199.
Lary (Andrew) 753.
Leão XIII 615, 624 (nota), 648, 649, 657 (nota).
Le Dantec 15.
Legislativo (poder) 618.
Legítima defesa 585, 620 (nota).
Lei civil 618.
Lei de interesse 444.
Lei injusta (resistência à) 627.
Lei moral 474.
Lei moral (argumento tirado da) 754.
Lei física e moral 475.
Leibniz 6, 14, 51 (nota), 68 (nota, 140, 284, 288, 318, 411, 552, 622 (nota), 677.
  argumento ontológico 756.
  axiomas 363.
  cálculo infinitesimal 361.
  consciência (elementos inconscientes da) 32.
  conservação e concurso 770.
  determinismo psicológico 242, 246.
  espaço e tempo 697.
  harmonia pré-estabelecida 70, 701.
  mal (problema do) 773.
  matéria 701.
  nihil est in intellectu... 144.
  princípios primeiros 134, 145, 147.
  racionalismo 168.
  teodiceia 775.
Lembrança 92.
Lembrança (localização da) 98.
Lembrança, percepção e imaginação 96.
Lembrança (reconhecimento da) 96.
Leopardi 539.
Le Play 638.
Leroux (Pedro) 592.
Le Roy (E.) 454, 681.
Le Roy (Mons.) 531 (nota).
Le Roy-Beaulieu 625, 636.
Lévèque 293.
Le Verrier 375, 383, (nota).
Lévy-Bruhl 490, 525, 527.
Liberalismo económico 645.
Liberdade 321.
Liberdade de pensar 581.
Liébault 260.
Liégeois 260.
Limiar (lei do)24.
Lincoln (Abraão) 8 (nota).
Linguagem 276.
Linguagem e pensamento 278.
Linguagem (inconvenientes e perigos da) 280.
Linguagem (origem da) 281.
Línguas 19, 285.
Línguas analíticas e sintéticas 286.
Lineu 93 (nota).
Littré 12, 202, 675, 727.
Livre arbítrio 231 e segs.
Lobatchewsky 366.
Localização da lembrança 98.
Locke 152, 157, 160, 168, 281, 284, 452, 670.
Logaritmo 24.
Lógica afectiva 444.
Lógica crítica 432 e segs.
Lógica (divisão da) 312.
Lógica e psicologia 311.
Lógica formal 314.
Lógica (importância da) 312.
Logística 366.
Lombroso 273 (nota).
Lordat 732.
Loucura 261.
Luiz XVI 579 (nota).
Lucrécio 70, 282, 522, 726, 750, 751.

Macaulay 632 (nota).
Magnetão 707 (nota).
Magnetismo animal 259.
Mão 55.
Mainage 755 (nota).
Maine de Biran 74, 75, 145, 146.
Maistre (J. de) 282, 614.
Mal metafísico 774.
Mal físico 774, 775.
Mal moral 774, 776.
Mal (problema do) 773 e segs.
Malapert 252, 253 (nota), 441.
Malebranche 14, 45, 94, 108, 229, 448, 478, 696, 770.
  dúvida metódica 668.
  ocasionalismo 70.
  visão em Deus, 70, 167.
Manchester 259.
Mangin (General) 626.
Mania 261.
Maquiavel 616.
Marco Aurélio 521.
Marechais (tribunais dos) 579 (nota).
Mariote 389.
Marx (Carl) 634 (nota), 645.
Matéria 699 e segs.
Matéria e forma 707.
Materialismo 128, 726 e segs.

Matemáticas 358.
Matemáticas nas ciências 389.
Matemáticas modernas 365.
Maternidade 603.
Mateus (S.) 597.
Matiz 53.
Matrimónio 655.
Maudsley 15, 31, 44, 184.
Maxwell 390.
Mecânica 360.
Mecanismo 711.
Mecanismo geométrico 700.
Mediatismo objectivo e subjectivo 69.
Medicinal (pena) 620.
Melancolia 261.
Memória 92.
Memória afectiva 180.
Memória (desenvolvimento da) 100.
Memória (importância da) 102.
Memória intelectual 99.
Memória (doenças da)101.
Memória sensitiva 99.
Mentira 582.
Mentira (teoria de Kant) 583.
Mentira (teoria escolástica) 583.
Mercier (cardeal) 388.
Mérito e demérito 500.
Mesmer 259.
Metafísica 659,
Metafísica (certeza da) 684.
Metafísica (ideal) 121.
Metafísica (importância da) 683.
Metafísica (Método da) 683.
Método 355.
Método objectivo e subjectivo 16, 18.
Métodos de experimentação 379.
Metrodoro 522.
Michelet 639.
Militar (serviço) 628.
Mill (J. Stuart) 154, 161, 190, 234, 253, 320, 335, 441, 490, 571, 675.
    democracia 671.
    espaço e tempo 696 (nota).
    fenomenismo 720.
    indução 384, 386.
    métodos de experimentação 381.
    prazer e dor 185.
    silogismo (contra o) 335.
    utilitarismo 319.
Mink- Jullien (Sr.º) 755.
Mirabeau 592.
Mnemotecnia 100.
Moda (a) 208 (nota).
Moleschoutt 94, 726.
Molière 155.
Mónadas 701,
Monismo 718.
Mono-ideísmo 42, 90.
Monomania 261.
Montaigne 8, 212, 250, 334, 512, 661, 663, 776.
Montesquieu 478, 541 551 (nota).
Monumentos 418.
Moral 459 e segs.
Moral altruísta 538.
Moral anarquista 534.
Moral científica 466.
Moral cívica e política 605 e segs.
Moral (condições psicológicas da) 462.
Moral da beleza 551.
Moral da honra 540.
Moral da solidariedade 531.
Moral da simpatia 536.
Moral doméstica 600 e segs.
Moral económica 633 e segs.
Moral estóica 548.
Moral evolucionista 524.
Moral humanitária 575.
Moral (importância da) 461.
Moral individual 556.
Moral kantiana 549.
Moral (método da) 466.
Moral pessimista 539.
Moral racional 543.
Moral sentimental 535.
Moral social 566.
Moral sociológica 525.
Moral utilitária 511.
Moralidade na arte 305.
Morais (tendências) 196.
Morton Prince (Dr.) 270.
Motivos 227, 246.
Motor (tipo) 99.
Móveis 227.
Movimento (argumento do) 754.
Movimento metafísico 745.
Movimento (percepção do) 54.
Movimento físico 746.
Multidões (psicológia das) 21, 199, 206 (nota).
Mundo externo 60.
Mutualismo 656.

Nação 606.
Nancy (escola de) 260.
Natalidade 428 (nota), 602.
Nativismo 63.
Natural (o) 297.
Naville (Ern.) 392.
Necessário 130.
Neocriticismo 453.

Neptuno 383 (nota).
Neutros (estados afectivos) 183.
Newton, 45, 361, 383 (nota), 390, 394, 411, 696.
Nicole 156, 373 (nota).
Nietzsche 534, 571.
Nihil est in intellectu... 144, 158.
Noções matemáticas 359.
Noções primeiras 131.
Non datur scientia de individuo 341.
Nys 707 (nota).

Objectivo (método) 18.
Obrigação 483 e segs.
Observação 41, 371.
Obesessão 41.
Ocasionalismo 14, 770.
Ontologia 687 e segs.
Ontológico (argumento) 756.
Ontologismo 740.
Opinião 436, 437.
Optimismo 777.
Oração 786.
Ordem metafísica, física e moral 478.
Organicismo 712.
Organização corporativa 655.
Orientação (sentido da) 54.
Origem das ideias 115.
Ouvido 53.
Οὐδέν ἄγαν 139.
Οὐδεν μάτην 138.

Paixão 197.
Paixão (causas da) 198.
Paixão (efeitos da) 199.
Paixão (importância da) 202.
Paixão (remédios da) 200.
Paixões (classificações das) 201.
Pais (deveres e direitos dos) 602.
Pampsiquismo 727 (nota).
Panteísmo 129, 742, 762, 765.
Panteísmo idealista 766.
Panteísmo naturalista 765.
Paralogismo 336 (nota).
Paralelismo psico-fisiológico 15.
Paramnesia 102.
Paris (escola de) 260.
Parmenides 9.
Pascal 7 (nota), 103, 109, 198, 225, 228 (nota), 288, 298, 304 (nota), 401, 450, 513 (nota), 663, 677.
    axiomas 364.
    espírito geométrico 350.
    fideísmo 741.
Pascal (P. de) 615.
Pasch 365 (nota).
Pasteur 373, 382, 382 (nota), 677.
Paternidade 602.
Pátria 607.
Patriotismo 195, 629.
Paulo (S.) 491.
Paulsen 15.
Peirce 454.
Pena de morte 620 (nota).
Percepção externa 50.
Percepção (teorias acerca da) 69.
Percepções adquiridas 56.
Percepções primitivas 52.
Perfeito 131, 759.
Peripatética (teoria) 707.
Personalidade 265, 276.
Personalidade (alterações da) 259.
Pessimismo 539, 777.
Piedade filial 195.
Pigmeus 753.
Pio X 657.
Pio XI 648, 651, 652, 653, 654, 657.
Pirro 662, 665.
Pitágoras, 564.
Platão 45, 94, 111, 160, 277, 288, 342, 372, 431, 490, 545, 546, 551, 580.
    a beleza 289.
    beleza e bem 306.
    dualismo 764.
    Estado (o) 615.
    existência de Deus 745.
    imutabilidade de Deus 765.
    prazer e dor 185.
    problema do mal 777.
    reminiscência 165.
Plínio 522.
Plotino 306.
Plutarco 561.
Poder civil 609, 614.
Policleto 692.
Polígono 225 (nota).
Poli-deísmo 42, 90.
Polissilogismo 334.
Poincaré (H.) 39, 307, 367 (nota), 368, 467, 707 (nota).
Política 430.
Porfírio 316.
Port-Royal 152, 384, 400.
Positivismo 128, 660, 675, 741.
Posse 586.
Postulados 364.
Potência 688.
Pragmatismo 454.
Prazer e dor 181.
Prazer e dor (sua causa) 184.
Prazer e dor (seus efeitos) 186.

Prazer e dor irredutíveis 181.
Prazer e dor Lei de Grote 185.
Prazer e dor positivos 181.
Prazer e dor qualitativos 185.
Prazer e dor (verdadeira teoria) 185.
Prazer, tendências e actividade 190.
Preocupações 41.
Prepercepção 44.
Priestley 401.
Primeiras (noções) 129.
Princípio de causalidade 137.
Princípios das leis 137.
Princípio de causa primeira 138.
Princípio de conteúdo e continente 136.
Princípio de contradição 136.
Princípio de finalidade 138.
Princípio de identidade 135.
Princípio de menor esforço 139.
Princípio de razão suficiente 136.
Princípio de substância 138.
Princípio do terceiro equivalente 136.
Princípios metafísicos 679.
Princípios primeiros 134.
Princípios primeiros da moral 471.
Princípios primeiros (necessidade dos) 139.
Princípios primeiros (origem dos) 142.
Princípios primeiros (universalidade dos) 140.
Probabilidade 437.
Probabilidade matemática 438.
Probabilismo especulativo 668.
Progresso moral 480.
Proposição 322.
Proposição categórica e hipotética 324.
Proposição condicional, conjuntiva disjuntiva, moral 324.
Proposição (quantidade e qualidade da) 322.
Proposição simples e composta 323.
Propriedade 586.
Propriedade (fundamento da) 587.
Propriedade (teoria socialista da) 592.
Proslogium 756.
Protágoras 342, 662.
Proudhon 571, 594.
Providência 769.
Psíquico 38.
Psitacismo 220.
Psicologia animal 20.
Psicologia comparada 20.
Psicologia da criança 20.
Psicologia dos animais 21.
Psicologia e fisiologia 13-14.
Psicologia experimental 11.
Psicologia (divisão da) 28.
Psicologia (método da) 16.
Psicologia (objecto da) 12.
Psicologia racional 11.
Psicologia social 21.
Psico-física 23.
Psicofisiologia 23.
Puffendorf 485, 584.
Punir (direito de) 619.

Quadragesimo anno 648.
Qualidade e quantidade 689.
Qualidades primárias e secundárias 66
Qualitativos (fenómenos) 13, 32.
Quantitativos (fenómenos) 13.
Questão social (liberalismo e socialismo) 645.
Questão social (solução cristã) 648.

Rabelais 512.
Rabier 152.
Raciocínio 154, 324.
Raciocínio (espécie de) 325.
Racionalismo 143.
Razão estética 134.
Razão e raciocínio 155.
Razão (ideias de) 129.
Razão prática 134.
Razão teórica 134.
Ravaisson 551.
Realismo na arte 297.
Realismo metafísico 680.
Reconhecimento da lembrança 96.
Recorrência (raciocínio por meio da) 367.
Redutores da imagem 72, 82.
Reflexão 41.
Reflexo 53.
Reflexo e instinto 215.
Régnon (T. de) 691.
Regressão (lei de) 101.
Reid (T.) 74, 123, 152, 218, 230, 247, 283, 324, 451, 535.
Relatividade (lei da) 39 (nota),
Relatividade (teoria da) 707 (nota).
Religião natural 785.
Religiões (história das) 753.
Religiosas (tendências) 196.
Reminiscência 93.
Renan (E.) 283, 554, 765.
René 224 (nota).
Renouvier 453, 675.
Representativos (fenómenos) 26.
Rerum novarum 648.
Restituição 576.

Responsabilidade 497.
Restrição mental 583.
Rey 525.
Ribot (T.) 30, 31, 43, 44, 83, 94, 102 (nota), 184, 252, 678.
Ridículo 294.
Riemann 366.
Riqueza (circulação da) 635.
Riqueza (consumo da) 635.
Riqueza (distribuição da) 635.
Riqueza (produção da) 634.
Riso 294 (nota).
Robinson Crusoé 613 (nota).
Rougier 365 (nota), 367 (nota).
Rousseau 110, 306, 452, 461, 536, 541, 571, 609, 621, 786.
Ruskin 551.

Sabedoria 563.
Saint-Lambert 512.
Saint-Martin 10.
Saint-Pierre (abade de) 621.
Saint-Simon 512.
Salário 651.
Salário familiar 652 (nota).
Sanção 503.
Schaeffle 427.
Schelling 765.
Schiller 454.
Schmidt (P.) 753.
Schopenhauer 32, 539.
Secrétan 453.
Segredo 585.
Semíticas 753.
Séneca 199 (nota), 548, 264, 595, 597.
Senhores e servos 605.
Sensação 51, 177.
Sensação e percepção 52.
Sensação e sentimento 178.
Sensação transformada (Condillac) 159.
Sensibilidade 27.
Sensibilidade em moral 539.
Sensíveis comuns e próprios 56.
Sensitivos (fenómenos) 26.
Sentido comum 155, 541.
Sentido moral 535.
Sentidos 52.
Sentidos (classificação dos) 55.
Sentidos externos 54.
Sentir e conhecer 175.
Ser (ideia de) 121, 687.
Série natural 406.
Servidão 581.
Sexto-Empírico 662, 665.
Silogismo 328.
Silogismo (objecção contra o) 335.
Simon (J.) 27.
Simpatia 205.
Simpatia (leis da) 205.
Simpatia (moral da) 536.
Sinal 275.
Sinal natural e convencional 275.
Sindérese 471.
Sinestesia 181 (nota).
Sinéty (R. de) 67.
Síntese (lei da) 39 (nota).
Síntese (tese, antítese e) 766.
Sintético (juizo) 152.
Sistemático (espírito) 350 (nota), 392.
Sistemas e teorias 309.
Smith (Adão) 535, 541, 635.
Socialismo 592, 616, 645.
Sociedade 566.
Sociedade das nações 622 (nota).
Sociológica (filosofia) 527.
Sociológica(moral) 525, 529, 530.
Sociológica (teoria da religião) 530.
Sociológico (teoria do conceito) 529.
Sócrates 9, 342, 544, 564, 585.
Sofismas 336.
Sofistas 662.
Solidariedade 499, 598.
Som 53.
Sonambulismo natural e provocado 258.
Sonho 226, 254.
Sonho e percepção 256.
Sono e sonhos 254.
Sorites 334.
Surdos-mudos 284 (nota).
Sourian 293.
Spscies expressa 78.
Species impressa 78.
Spencer (Herb.) 12, 30, 160, 163, 184, 202, 213, 427, 481, 490, 524, 571, 675, 677.
    classificação das ciências 347.
    evolucionismo 717.
    jogo 302.
    prazer e dor 185.
Strauss 768.
Subalternas (proposições) 326.
Subconsciente 37.
Subcontrárias (proposições) 327.
Sublime 293.
Subordinação dos caracteres 405.
Substância 122.
Substantivos (estados) 689.
Sugestão 225.
Suicídio 558.

Tábua rasa (Sistema da) 157.
Tábuas de Bacon 380.
Tabo 529, 753.
Tácito 203.
Taine 12, 15, 30, 44, 51, 62, 72, 81, 202, 388, 675, 720, 727.
Talento 301.
Tarde 427.
Teleológico (argumento) 747.
Temperamento e carácter 251.
Temperança (ligas de) 562.
Tempo 170, 694 e segs.
Térmico (sentido) 54.
Tese, antítese e síntese 766.
Testamento 592.
Thonsom (J. J.) 706.
Timbre do som, 53.
Tocqueville (A. de) 630 (nota).
Tolstoi 534, 621, 632 (nota).
Tomás (S.), 11 (nota,) 134, 168 (nota), 682 (nota).
  animismo 733.
  argumento ontológico 756.
  beleza 290.
  conservação 770.
  criação 763.
  dúvida metódica 668.
  guerra 622.
  inteligência e razão 148 (nota).
  leis injustas 627.
  matéria e forma 707.
  origem dos princípios primeiros 152.
Tonnelé 297.
Totem 529, 535, 753.
Tacto 53.
Tacto activo e passivo 54, 65,
Terra do Fogo (habitantes da) 745.
Tipo 397.
Trabalho 640.
Trabalho associado 643.
Trabalho (divisão do) 643.
Trabalho (fecundidade do) 642.
Trabalho intelectual e manual 642.
Trabalho (liberdade do) 642.
Trabalho (valor do) 649.
Tradição 418.
Tradicionalismo 741.
Transcendência do ser 687.
Transcendência (processo de) 300.
Transcendentais 690.
Transformismo 714.
Transitivos (estados) 36.
Três estados (leis dos) 676.
Turgot 676.

Unidade 123.
Universais 433.
Urano 375, 383 (nota).
Util 302, 303.
Utilitarismo 516 e segs.

Vacherot 632 (nota), 765, 768.
Vácuo 699.
Vallery-Radot 382 (nota).
Vauvenargues 176.
Veracidades 582.
Verdade no conceito, intuição, juizo e raciocínio 432.
Verdade lógica 433.
Verdade ontológica 433.
Verdadeiro, beleza e bem 292.
Vico 426.
Vitória (F. de) 625.
Vida 709 e segs.
Vingança 620.
Vista 53.
Visual (tipo) 99.
Vital (princípio)732.
Vitalismo 713.
Vivisecções 565.
Vogt 675, 726.
Volitivos (fenómenos) 26.
Volição, juízo, desejo, execução 229.
Voltaire 9 (nota), 747.
Voluminosidade 64 (nota).
Vontade 27, 227.
Vontade (doenças da) 231.
Voto 629.
Vregille (P. de) 706.

Weber (lei de) 24.
Weiss 707 (nota).
Whitney 284.
Wieland 551.
Wolff 452, 672.
Wundt 15, 23, 88, 182.
Wurtzbourg (escola de) 22.

Zenão 503, 548, 580, 765.
Zeuxis 298 (nota).
Zoroastro 764.

ÍNDICE DAS MATÉRIAS

INTRODUÇÃO

Págs.

CAP. I — **A filosofia.** O conhecimento em geral. A ciência. A filosofia; seu objecto e divisões 1

CAP. II — **Relações entre a filosofia e as ciências.** Serviços recíprocos 4

Apêndice. — *Importância da filosofia* 6

CAP. III. — **Método da filosofia.** Método ontológico ou *a priori;* método psicológico ou *a posteriori* 9

PSICOLOGIA

PRELIMINARES

Objecto e método da psicologia 11

CAP. I. — **Objecto da psicologia experimental.** Psicologia e fisiologia; distinção e relações 12

Apêndice. — *Teorias sobre as relações entre a psicologia e a fisiologia* 14

CAP. II — **Método da psicologia.** Observação. Método subjectivo, a reflexão. Método objectivo. A experimentação na psicologia 16

CAP. III. — **As faculdades da alma.** — Divisão da psicologia. Determinação das faculdades; diversas classificações. Teoria das faculdades. — Plano e divisão da psicologia experimental 26

LIVRO PIMEIRO

FENÓMENOS FUNDAMENTAIS DA VIDA PSICOLÓGICA

SECÇÃO I. — A Consciência

CAP. I. — **Natureza e objecto da consciência.** Caracteres e objecto da consciência. Duas espécies de consciência. A consciência não é um epifenómeno 29

Págs.
CAP. II. — **Natureza qualitativa do facto consciente.** O facto consciente não é a soma de elementos inconscientes 32
CAP. III. — **A consciência clara e o inconsciente.** A corrente da consciência clara. Subconsciente e psiquismo inconsciente 35
Apêndice. — *A Psicanálise* 39

SECÇÃO II. — **A atenção**

CAP. I. — **Natureza e caracteres da atenção** 41
CAP. II. — **Leis da atenção.** Leis fisiológicas. Leis psicológicas. Duas teorias 43
CAP. III. — **Importância da atenção. — Meios de a desenvolver. Obstáculos** 45

LIVRO SEGUNDO

A VIDA COGNITIVA

CAP. PRELIMINAR. — **Funções e operações cognitivas** 48

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO SENSÍVEL

SECÇÃO I. — **A percepção externa**

CAP. I. — **A Sensação.** Sua natureza; seu mecanismo 51
CAP. II. — **Os sentidos externos e as suas percepções primitivas.** Objecto próprio, número e classificação dos sentidos 52
Apêndice. — *Classificação dos sentidos* 55
CAP. III. — **Percepções adquiridas.** A educação dos sentidos. Vantagens e inconvenientes das percepções adquiridas; erros dos sentidos 56
CAP. IV. — **A percepção do mundo externo.** — Origem da noção de corpo 60
Apêndice. — *Valor objectivo da noção de corpo. Qualidades primárias e secundárias* 64
CAP. V. — **Teorias diversas relativas à percepção.** O mediatismo objectivo e subjectivo. O intuicionismo dos escoceses, de Maine de Biran e H. Bergson. Teoria da assimilação vital de Aristóteles e dos escolásticos 69
Apêndice. — *O imaterialismo de Berkeley* 79

Págs.

SECÇÃO II. — **Conhecimento sensível interno. — Funções de conservação e de combinação**

CAP. I. — **As imagens.** Origem e natureza das imagens. Imagem e sensação. Diversas categorias de imagens. — A imaginação reprodutora: Tipo e leis 81

CAP. II. — **Associação das ideias.** Teoria escocesa. Verdadeira teoria. Condição da associação das ideias. Sua importância nas ciências 85

Apêndice. — *A associação e a lei de interesse* 88

CAP. III. — **A memória.** Análise e mecanismo da recordação. Conservação, reaparição, reconhecimento das ideias; sua localização no passado 92

CAP. IV. — **Qualidades e leis da memória.** Memórias especiais. Meios para desenvolver a memória. Doenças da memória 98

Apêndice. — *Importância da memória* 102

CAP. V. — **A imaginação criadora.** 104

Apêndice. — *Importância da imaginação nas artes, nas ciências e na vida* 107

SEGUNDA PARTE

CONHECIMENTO INTELECTUAL

SECÇÃO I. — **A ideia**

CAP. I. — **Natureza e caracteres da ideia** 112

CAP. II. — **Origem das ideias.** A abstracção; a generalização ... 115

CAP. III. — **Formação das noções essenciais.** Abstracção espontânea e reflexa. Mecánismo da abstracção reflexa 119

CAP. IV. — **Ideias metafísicas. — Dados da consciência** ... 121

Apêndice. — *Importância dos dados da consciencia* 128

CAP. V. — **Ideias metafísicas. — Noções primeiras ou ideias de razão.** Natureza, existência, análise e concatenação das noções primeiras. Origem das noções primeiras 129

SECÇÃO II. — **O juizo e o raciocínio**

CAP. I. — **Princípios racionais ou verdades primeiras.** Natureza dos princípios. Princípio de *identidade* e princípio de *razão suficiente.* Princípio de *causalidade*, princípio das *leis* e princípio de *substância.* Princípios de *causa primeira*, de *finalidade*, do *menor esforço* e *de harmonia das leis da natureza* 134

Págs.

CAP. II. — **Caracteres dos princípios racionais.** Universalidade; necessidade. São em certo sentido *a priori* 139
CAP. III. — **Origem dos primeiros princípios.** Necessidade da experiência e da razão na formação dos princípios. Papel da experiência e da razão na formação dos princípios 142
Apêndice. — *A inteligência e a razão* 148
CAP. IV. — **O juizo.** Natureza do juizo. Classificação dos juízos 149
Apêndice. — *O juizo e a comparação* 152
CAP. V. — **O raciocínio** 154
Apêndice. — *Razão e raciocínio. Bom senso e senso comum* ... 155

PARTE HISTÓRICA. — **SISTEMAS RELATIVOS À ORIGEM DAS IDEIAS**

SECÇÃO I. — **Sistemas empiristas**

CAP. I. — **O empirismo do século XVII e XVIII.** O empirismo de Locke e o sensualismo de Condillac. Crítica 157
CAP. II. — **O empirismo no século XIX.** — O *associacionismo* de Stuart Mill e o *hereditarismo* de H. Spencer 161

SECÇÃO II. — **Sistemas idealistas**

CAP. I. — **Idealismo de Platão ou teoria da reminiscência** 165
CAP. II. — **Racionalismo idealista cartesiano.** As *ideias inatas* de Descartes. A *visão em Deus* de Malebranche. O racionalismo de Leibniz 166
CAP. III. — **Idealismo moderno.** As formas subjectivas de Kant ... 169
Resumo e conclusão 173

LIVRO TERCEIRO

A VIDA AFECTIVA

CAP. PRELIMINAR. — **Sentir e conhecer.** — **Classificação dos fenómenos das sensibilidades** 175
CAP. I. — **Factos afectivos elementares.** — Sensações e sentimentos. Existem estados afectivos puros? Associação e memória afectivas 177
CAP. II. — **O prazer e a dor.** Natureza. Existem estados afectivos neutros? Causas e efeitos do prazer e da dor 181

Págs.

CAP. III. — **Estados afectivos fortes: a comoção.** Natureza da comoção; suas variedades. Teoria psicológica e teoria fisiológica ou periférica 187
Apêndice. — *Relações do prazer, das tendencias e da actividade...* 190
CAP. IV. — **Tendências afectivas: Inclinações e propensões.** Propensões pessoais; inclinações sociais, inclinações morais e religiosas 191
CAP. V. — **Tendências afectivas fortes: Paixões.** Natureza das paixões; suas causas, efeitos e remédios. Diversas classificações das paixões. 197
Apêndice. — *Importância das paixões na vida* 252
CAP. VI. — **A simpatia e a imitação.** Mecanismo e leis da simpatia. A imitação. Contágio do exemplo 205

LIVRO QUARTO

A VIDA ACTIVA

SECÇÃO I. — Actividade espontânea

CAP. I. — **O instinto.** Seus caracteres, natureza e origem 210
Apêndice. — *O acto instintivo e o movimento reflexo* 215
CAP. II. — **O hábito.** — Sua natureza e espécies. Leis do hábito... 216
Apêndice. — *Vantagens e inconvenientes do hábito* 221
CAP. III. — **o automatismo psicológico.** Automatismo total e parcial. Relações entre a actividade automática e reflexa ... 224

SECÇÃO II. — Actividade reflectida

CAP. I. — **A vontade.** Natureza da vontade; como se distingue do juízo, do desejo e da execução. — As doenças da vontade 227
CAP. II. — **O livre arbítrio.** Sua natureza. Demonstração do livre arbítrio... 231
CAP. III. — **O determinismo.** O fatalismo. O determinismo científico, fisiológico e psicológico 236
Apêndice. — *Impossibilidade de conciliação entre o determinismo e o livre arbítrio* 245
CAP. IV. — **Influências dos motivos. — Liberdade de indiferença.** Verdadeira função dos motivos no acto livre 246

LIVRO QUINTO

PROBLEMAS GERAIS DA VIDA PSICOLÓGICA

QUESTÃO I. — **Relações entre o físico e o moral**

Págs.

CAP. I. — **Relações gerais e normais.** Influência do físico no moral, e influência do moral no físico. O temperamento e o carácter 248

CAP. II. — **Relações mais ou menos irregulares entre o físico e o moral.** O sono e o sonho; alucinação; sonambulismo; o hipnotismo; a loucura 254

CAP. III. — **A ideia do eu. A personalidade.** Atributos e alterações do eu. Caracteres e prerrogativas da pessoa. A formação da ideia do eu; o eu secundário e o eu fundamental ... 263

Nota acerca dos diferentes «eus» 265

Apêndice I — *Alterações da personalidade* 269

Apêndice II. — *A hereditariedade psicológica* 271

QUESTÃO II. — **O pensamento e a linguagem**

CAP. I. — **Os sinais e a linguagem.** Natureza do sinal. Suas espécies. Produção e interpretação dos sinais. A linguagem. Suas espécies. Escritura 275

CAP. II. — **Relações entre o pensamento e a linguagem.** Influência recíproca. Inconvenientes e perigos da linguagem ... 278

Apêndice. — *Teorias relativas à origem da linguagem* 281

CAP. III. — **As línguas.** Sua origem. Diversas espécies de línguas. Caracteres de uma língua perfeita. Gramática geral 285

Apêndice. — *Que pensar de um projecto de língua universal?* ... 288

NOÇÕES SUMÁRIAS DE ESTÉTICA

CAP. I. — **A beleza.** Natureza da beleza; diversas espécies de beleza 289

CAP. II. — **Noções vizinhas ou correlativas da beleza.** O agradável, o útil, o verdadeiro, o bem, o sublime e o bonito; o feio e o ridículo 291

CAP. III. — **A arte.** Natureza, princípio e origem da arte. Distinção e classificação das belas artes 295

Apêndice. — *Os meios da arte:* imitação, expressão, criação ... 296

CAP. IV. — **O gosto, o talento e o génio** 301

CAP. V. — **Noção próxima da arte: o jogo** 302

Apêndice I — *A moralidade na arte* 305

Apêndice II — *A arte e a ciência* 307

LÓGICA

PRELIMINARES

Págs.
Objecto, importância e divisão da lógica ... 311

LIVRO PRIMEIRO

LÓGICA FORMAL

CAP. I. — **A ideia e o termo.** Natureza da ideia e do termo. Compreensão e extensão da ideia. Regras formais da ideia ... 314
CAP. II. — **A definição.** Sua natureza e suas regras ... 317
Apêndice. — *Definição nominal e real* ... 319
CAP. III. — **A divisão.** Sua natureza e regras. ... 320
CAP. IV. — **O juízo e a proposição.** Natureza do juízo; suas regras formais. Extensão e compreensão dos termos na proposição. Diversas espécies de proposições ... 321
CAP. V. — **O raciocínio.** Sua natureza e espécies ... 324
CAP. VI. — **A dedução imediata.** A oposição e a conversão; sua natureza e regras ... 325
CAP. VII. — **A dedução mediata. — O silogismo.** Natureza e regras do silogismo; suas diversas formas. Regras das figuras. Diversas espécies de silogismos. Silogismos irregulares. Objecções de Stuart Mill contra o silogismo. Os sofismas 328

LIVRO SEGUNDO

LÓGICA APLICADA OU METODOLOGIA

PARTE PRELIMINAR. — A CIÊNCIA E AS CIÊNCIAS

CAP. I. — **A ciência.** Sua natureza; em que se distingue do conhecimento vulgar. Dupla função da ciência ... 339
Apêndice. — *Não há ciência do particular* ... 341
CAP. II. — **As ciências.** Classificação e hierarquia das ciências ... 343
Apêndice I — *Espírito científico e espírito filosófico* ... 349
Apêndice II — *Espírito geométrico e espírito flexível* ... 350

PRIMEIRA PARTE

MÉTODO GERAL

Págs.

CAP. I. — **O método em geral.** Sua natureza e importância ... 352

CAP. II. — **O método geral. — A análise e a síntese.** Sua natureza e necessidade. Análise e síntese experimentais; análise e síntese racionais. Regras de análise e da síntese 353

Apêndice. — *Espírito analítico e espírito sintético* 357

SEGUNDA PARTE

MÉTODOS PARTICULARES

I GRUPO. — *As ciências matemáticas*

CAP. I. — **As ciências matemáticas.** Seu objecto, caracteres e processos 358

CAP. II. — **A definição matemática** 362

CAP. III. — **Os axiomas e os postulados** 363

Apêndice. — *Matemáticas modernas e geometrias não-euclidianas* 365

CAP. IV. — **A demonstração.** Sua natureza, espécies e regras ... 367

II GRUPO. — *As ciências da natureza*

SECÇÃO I. — **Métodos das ciências físico-químicas**

CAP. PRELIMINAR. — **As ciências físico-químicas.** Sua natureza e divisão. Seu objecto próprio: causa e lei física ... 369

CAP. I. — **A observação.** Natureza e importância da observação; suas condições e regras 371

CAP. II. — **A hipótese.** Sua natureza, função e espécies. Condições de uma hipótese científica. Objecções 374

CAP. III. — **A experimentação.** Sua natureza, mecanismo e regras 377

CAP. IV. — **A indução.** Sua natureza, legitimidade e regras. A indução é acaso redutível à dedução? 384

Apêndice. — *A função da matemática nas outras ciências* 389

CAP. V. — **Os sistemas ou teorias.** Sua utilidade e perigos. Espírito sistemático e espírito de sistema 390

Apêndice. — *A ideia e os factos nas ciências da natureza* 393

SECÇÃO II. — **Método das ciências biológicas**

CAP. I. — **As ciências biológicas.** Seu objecto; método que devem seguir 396

CAP. II. — **A analogia.** Sua natureza, espécies e regras. Função da analogia nas ciências da natureza 399

Págs.

CAP. III. — **Classificação.** Classificação artificial, classificação natural; sua teoria. Aplicação 402
CAP. IV. — **A definição empírica.** Sua natureza e regras. Caracteres que a distinguem da definição racional 408
Apêndice. — *Uso do princípio de finalidade nas ciências da natureza* 410

III GRUPO. — *As ciências morais e sociais*

CAP. PRELIMINAR. — **As ciências morais.** Seu objecto: carácter; classificação; método. Grau de precisão de que são capazes 412

SECÇÃO I. — **Método da história**

CAP. I. — **A história.** Seu carácter, objecto verdadeiramente científico. Método que lhe é próprio 415
CAP. II. — **A crítica histórica. — Crítica das fontes.** A tradição; os monumentos; os documentos escritos 418
CAP. III. — **Crítica histórica. — Crítica de testemunho.** Exame preliminar do testemunho. Exame do testemunho 421
CAP. IV. — **A composição da história.** A história pròpriamente dita; — A filosofia da história 424

SECÇÃO II. — **Método das ciências sociais**

CAP. I. — **Método da sociologia.** — Sua natureza e processos. Relações entre a história e as ciências sociais 427
CAP. II. — **Método da ciência política.** Política teórica e política prática 430

LIVRO TERCEIRO

LÓGICA CRÍTICA

CAP. I. — **A verdade.** Sua natureza. Verdade lógica e ontológica 432
CAP. II. — **A verdade lógica e o problema dos universais.** A verdade nas diversas operações intelectuais. O problema dos universais 433
CAP. III. — **Diversos estados do espírito em presença da verdade.** A ignorância; a dúvida, a opinião e a probabilidade; a evidência e a natureza. — Evidência metafísica, física e moral 436
CAP. IV. — **A crença** 440
Apêndice. — *A lógica afectiva* 444
CAP. V. — **O erro.** Sua natureza. Causas do erro. A boa fé. Classificação dos erros e remédios do erro 445

Págs.

CAP. VI. — **O critério da verdade e a certeza.** Natureza do critério. Critérios falsos ou incompletos: a autoridade divina, o consentimento universal; o senso comum, o atractivo da verdade; o sentimento; conformidade da verdade consigo mesma. O neocriticismo e o pragmatismo. — Verdadeiro critério ... 449

MORAL

PRELIMINARES

CAP. I. — **A moral.** Seu objecto e importância 459

CAP. II. — **Condições psicológicas da vida moral.** A razão; o livre arbítrio; a inclinação para o bem. — Os móveis do proceder humano 462

CAP. III. — **Método da moral.** A moral não é ciência de observação (a moral chamada científica), nem ciência puramente a *priori*, mas ciência mista e pròpriamente dedutiva 466

PRIMEIRO LIVRO

MORAL GERAL

PRIMEIRA PARTE

EXISTÊNCIA DO DEVER

CAP. I. — **O dever manifestado pela consciência moral.** Os dados da consciência moral. — Os primeiros princípios da moralidade 471

CAP. II. — **Caracteres da lei moral.** É obrigatória, absoluta, universal e necessária 474

Apêndice. — *A lei física e lei moral* 475

SEGUNDA PARTE

NATUREZA DO DEVER

CAP. I. — **Matéria do dever. O bem moral em si.** Sua determinação racional 477

Apêndice. — *O progresso moral da humanidade* 480

CAP. II. — **Forma do dever. A obrigação.** O fundamento da obrigação não é a sanção, nem a razão humana considerada abso-

Págs.

lutamente e em si mesma, nem um decreto arbitrário de Deus, mas a vontade divina necessàriamente conforme à razão eterna 483

Apêndice. — *O Dever será co-extensivo ao bem?* 487

CAP. III. — **O bem moral formal.** Distinção entre o bem moral formal e o bem em si. Consequências desta distinção ... 488

CAP. IV. — **A consciência moral. Sua origem e natureza.** Teoria empírica: a educação e as legislaçõès humanas. A consciência moral é forma da razão 490

CAP. V. — **Valor da consciência moral.** A consciência nem sempre é infalível, nem sempre está sujeita ao erro. Verdadeiro valor dos seus juízos. — Consciência duvidosa e consciência certa 492

TERCEIRA PARTE

CONSEQUÊNCIAS LÓGICAS DO DEVER

CAP. I. — **A responsabilidade.** Seu fundamento, variações e espécies 497

CAP. II. — **O mérito e o demérito.** Sua natureza e graus 500

CAP. III. — **A virtude.** Teoria platónica. Teoria arístotélica. Verdadeira noção da virtude 502

CAP. IV. — **As sanções.** Sua natureza, necessidade e função. Diversas sanções morais. Insuficiência das sanções terrenas. A sanção moral completa e definitiva. Doutrina escolástica sobre a beatitude e o fim último 503

PARTE HISTÓRICA. — **EXAME DOS DIFERENTES SISTEMAS DE MORAL**

SECÇÃO I. — **Doutrinas utilitárias**

CAP. I. — **O hedonismo ou moral do prazer** 512

CAP. II. — **O interesse pessoal.** Sistema de Epicuro e sistema de Bentham 514

CAP. III. — **A moral do interesse geral de** Stuart-Mill 519

Apêndice. — *O epicurismo* 521

CAP. IV. — **A moral evolucionista** de Herbert Spencer 524

CAP. V. — **A moral sociológica** 525

Apêndice. — *A filosofia sociológica de Emílio Durkheim* 527

CAP. VI. — **A moral da solidariedade** 531

CAP. VII. — **Moral anarquista** 534

SECÇÃO II. — **Doutrinas sentimentais**

Págs.
CAP. I. — **A teoria do senso moral e a teoria da benevolência** 535
CAP. II. — **A moral da simpatia** 536
CAP. III. — **A moral altruísta** 538
CAP. IV. — **Moral da escola pessimista** 539
CAP. V. — **A moral da honra** 540
Apêndice. — *Função da sensibilidade na moral* 541

SECÇÃO III. — **Doutrinas racionais**

CAP. I. — **Sócrates e Platão** 543
CAP. II. — **O eudemonismo racional de Aristóteles**... 546
CAP. III. — **A moral estóica** 548
CAP. IV. — **A moral kantiana** 549
CAP. V. — **A moral da beleza**... 551
Conclusão 552

LIVRO SEGUNDO

MORAL PARTICULAR OU APLICADA

CAP. PRELIMINAR. — **Divisão, desigualdade e conflito dos deveres** 553

PRIMEIRA PARTE

MORAL INDIVIDUAL

CAP. I. — **Legitimidade da moral individual.** — Suas divisões ... 556
CAP. II. — **Deveres relativos ao corpo.** — *Deveres positivos:* alimentação, higiene, exercício, etc. — *Deveres negativos:* imoralidade do suicídio. Desculpas e objecções. — O alcoolismo 558
CAP. III. — **Deveres relativos à alma.** — A temperança, a sabedoria, a fortaleza. Meios práticos para os observar 562
Apêndice. — *Deveres relativos aos seres inferiores* 564

SEGUNDA PARTE

MORAL SOCIAL

SECÇÃO I. — **Moral humanitária**

A sociedade em geral. — Sua natureza e espécies 566
CAP. PRELIMINAR. — **O direito.** — Sua natureza e caracteres. O princípio do direito não é o desejo, nem a necessidade, nem a força, nem a utilidade social, nem a liberdade, mas o dever.

Págs.

— Direito absoluto e diretio relativo, direito natural, direito civil e direito político. Correlação dos direitos e dos deveres 568

CAP. I. — **A justiça. — Direitos e deveres de justiça.** — Respeito da vida; o duelo e o direito de legítima defesa. — A liberdade individual; escravatura e servidão. — A liberdade de pensar. — A mentira. — O segredo. — A reputação 575

CAP. II. — **A propriedade.** — Seu direito, natureza e fundamento. A apropriação; seu fundamento e origem. — Títulos secundários da propriedade 586

CAP. III. — **Teoria socialista da propriedade** 592

CAP. IV. — **A caridade e os seus deveres.** — A justiça e a caridade; sua distinção e relações 594

CAP. V. — **A solidariedade moral e os seus deveres.** Solidariedade individual, familiar, nacional, profissional e universal; deveres que daí resultam 598

SECÇÃO II. — **Moral doméstica**

CAP. ÚNICO. — **A família.** Constituição moral e função social da família. Deveres dos esposos; deveres dos pais para com os filhos. Paternidade e crise da natalidade. Deveres dos filhos para com os pais. Deveres dos filhos entre si. Deveres recíprocos de amos e criados 600

SECÇÃO III. — **Moral cívica e política**

CAP. I. — **A sociedade civil e política.** — Sua natureza; a nação; a pátria; o estado 606

CAP. II. — **Origem da sociedade civil e do poder.** Teoria do contrato social. A sociedade política é essencialmente natural. Origem do poder. O governo e suas diversas formas ... 609

CAP. III. — **Missão e função do Estado.** Teoria platónica. Teoria de Maquiavel. Verdadeira teoria 615

CAP. IV. — **Direitos e poderes do Estado.** Poder legislativo; a lei civil. — Poder judicial; o direito de punir. — Poder Executivo; o direito de guerra. — Direito do Estado em matéria de educação 617

Apêndice. — *Deveres das nações colonizadoras* 625

CAP. V. — **Deveres do cidadão para com o Estado.** A obediência às leis; o imposto; o serviço militar; o voto; a dedicação pela pátria 626

CAP. VI. — **A democracia.** As suas vantagens e seus perigos. Condições de uma boa democracia 630

SECÇÃO IV. — Moral económica

Págs.
CAP. I. — **Ideia geral da economia política.** Objecto e divisão da economia política 633
CAP. II. — **Relações entre a moral e a economia.** A moral é útil à economia. A economia é útil à moral 637
CAP. III. — **O trabalho.** Sua natureza. Suas espécies. Fecundidade do trabalho 640
CAP. IV. — **Economia e capital.** Natureza do capital. Harmonia entre o trabalho e o capital 644
CAP. V. — **A questão social. — Liberalismo e socialismo** ... 646
CAP. VI. — **A questão social. — Solução cristã.** A economia e a moral. Princípios da solução moral. A associação profissional 648

METAFÍSICA

PARTE PRELIMINAR

SECÇÃO I. — Legitimidade da metafísica Valor do conhecimento racional

CAP. I. — **O cepticismo.** — Exposição. Crítica dos argumentos cépticos. Refutação positiva 661
Apêndice. — *A dúvida metódica* 667
CAP. II. — **O idealismo ou relativismo subjectivo.** Noção geral. Idealismo radical de Hume. Exposição do criticismo de Kant. Discussão do criticismo 669
CAP. III. — **O positivismo ou relativismo objectivo.** Exposição e discussão 675
CAP. IV. — **O dogmatismo** 679
Apêndice. — *O realismo metafísico* 680

SECÇÃO II. — Importância, método e divisão da metafísica

CAP. UNICO 682

LIVRO PRIMEIRO

METAFÍSICA GERAL OU ONTOLOGIA

CAP. I. — **O ser.** A noção do ser. Princípios metafísicos do ser, o acto e a potência 687
CAP. II. — **As categorias.** Substância e acidente. Qualidade e quantidade 689
CAP. III. — **As causas.** Noção geral. Diversas espécies de causas 691

LIVRO SEGUNDO

COSMOLOGIA RACIONAL

Págs.

CAP. I. — **O espaço e o tempo.** Analogias e diferenças destas duas noções. Teoria puramente objectiva de Clark, de Newton e de Descartes. Teoria puramente subjectiva de Kant. Teoria relativista de Leibniz. Teoria da elaboração dos dados objectivos 694

CAP. II. — **A matéria.** Mecanismo geométrico de Descartes. Dinamismo de Leibniz. Teorias físicas modernas. Teoria peripatética 699

CAP. III. — **A vida.** Caracteres distintivos dò ser vivo e da acção vital. Teoria mecanista. O organicismo. O vitalismo ... 709

CAP. IV. — **Origem das espécies.** Fixismo. Transformismo. Evolucionismo 714

LIVRO TERCEIRO

PSICOLOGIA RACIONAL

CAP. I. — **Existência da alma. O fenomenismo** 720

CAP. II. — **Distinção entre a alma e o corpo. O espiritualismo.** Unidade, identidade, espiritualidade da alma 723

CAP. III. — **O materialismo.** Objecção e discussão. Consequências do materialismo 726

CAP. IV. — **Unidade do princípio de vida no homem. — União da alma e do corpo.** Animismo e vitalismo. Doutrina da união sibstancial 732

CAP. V. — **Imortalidade da alma.** Sua verdadeira noção. Demonstração e confirmação 735

LIVRO QUARTO

TEOLOGIA RACIONAL

Objecto, método e divisão da teologia racional 739

PRIMEIRA PARTE

EXISTÊNCIA DE DEUS

CAP. PRELIMINAR. — Necessidade e possibilidade da demonstração. Classificação dos argumentos 740

SECÇÃO I. — Provas físicas

CAP. I. — **A existência de Deus provada pela existência do mundo. — Argumento da contingência.** Objecções ... 742
CAP. II. — **Prova da existência de Deus pelo movimento. — Argumento do primeiro motor.** Movimento metafísico. Movimento físico 745
CAP. III. — **Prova da existência de Deus pela ordem do mundo. Argumento teleológico ou das causas finais.** Noção de causa final. Enunciado da prova; seu valor 747
Apêndice. — *Objecções contra o argumento das causas finais* ... 750

SECÇÃO II. — Provas morais

CAP. ÚNICO. — **Três argumentos morais.** O consentimento universal: as aspirações da alma humana; a lei moral 752

SECÇÃO III. — Provas a priori

CAP. ÚNICO. — **Dois argumentos chamados metafísicos.** A prova ontológica; a prova tirada da origem da ideia de perfeito. Seu valor real. Conclusão 755

SEGUNDA PARTE

NATUREZA E ATRIBUTOS DE DEUS

CAP. I. — **Os atributos divinos em geral.** Sua cognoscibilidade; sua verdadeira noção. Método que se deve seguir para os determinar. Duas categorias de atributos divinos ... 762
CAP. II. — **Atributos metafísicos.** Simplicidade, Infinidade, Unidade, Imutabilidade, Eternidade e Imensidade de Deus ... 764
CAP. III. — **Atributos morais.** Sabedoria. Bondade. Omnipotência e Liberdade de Deus 766

TERCEIRA PARTE

RELAÇÕES DO MUNDO COM DEUS

CAP. I. — **A criação.** Demonstração e objecções 769
CAP. II. — **O dualismo** 771
CAP. III. — **O panteísmo.** Exposição. Refutação. Objecções ... 772
CAP. IV. — **A providência.** Conservação e governo do mundo. Objecções 776

Págs.

CAP. V. — **O problema do mal.** — Natureza do mal. A sua presença no mundo não é incompatível com a Providência. Resposta às objecções 780

Conclusão da teodiceia

CAP. ÚNICO. — **A religião natural.** Culto interno; culto externo; culto público 785

Dissertações filosóficas 789

Índice alfabético 817

Índice das matérias 830

2640

30/09/83

Composto e impresso na Gráfica de Coimbra
Bairro de S. José, 2 — Coimbra

⁂

Gramática Latina

de António Freire, S. J.

...«sem favor, se não é a melhor, é das melhores Gramáticas Latinas que tenho visto em meus 38 anos em que estudo e ensino este idioma. Livros destes honram os autores e as nações e devem recomendar-se no ensino». — *Nicolau Firmino*.

2.ª edição — 432 págs.
Encadernado . . . . 62$50

Gramática Grega

de António Freire, S. J.

«Um trabalho feito com toda a clareza didáctica, que recomendamos aos professores e alunos da disciplina de grego nos liceus».

4.ª edição — 328 págs.
Cartonado . . . . 62$50

Selecta Latina

Para o ensino do Latim no curso secundário dos Seminários e Liceus.

Por: A. Ascensão, S. J.
J. Pinheiro, S. J.

I Volume. 1.º, 2.º e 3.º ano. — Exercícios graduados acompanhando o estudo da gramática e trechos breves e fáceis de autores escolhidos, com vocabulário próprio depois de cada exercício.

4.ª edição — 416 págs.
Encadernado . . . . 47$50

II Volume. 4.º e 5.º ano. — Excertos dos grandes mestres da língua, *prosadores* e *poetas*. Dois discursos de Cícero com a respectiva análise... tudo copiosamente anotado e explicado.

3.ª edição.
Encadernado . . . . 47$50

Selecta Grega

por A. Freire, S. J.

Contém trechos selectos das obras dos melhores autores gregos por ordem de facilidade.

Um insigne professor helenista, não duvidou qualificar esta *Selecta* de «obra quase exaustiva, sumamente útil a professores e alunos e muito prática».

4.ª edição — 344 págs.
Brochado . . . . 62$50

Dicionário Grego-Português e Português-Grego

Por Isidro Pereira, S. J.

«Finalmente aparece em Portugal o primeiro Dicionário de Grego. Longamente desejado por aqueles que em universidades, seminários e liceus, são obrigados a estudar sem ter ao seu alcance instrumentos de trabalhos suficientes, ele é benvindo como complemento à *Selecta Grega* e *Gramática Grega* de A. Freire, S. J.».

4.ª edição — 1.058 págs.
Encadernado . . . . 175$00